

内明

集漢穀城刻石字



觀音菩薩妙難酬清淨莊嚴累劫修持紅蓮安足下蟠秋月掛眉頭
瓶中甘露常偏洒手中楊枝不計秋千處祈求處應苦海常作度人舟

甲子七月十九日夢禮佛見無數尊觀音余三禮拜見

最終一尊身著金裝光彩耀目八月初六舍儒子過谷赴大興寺進香
進觀音寺猛抬頭見高僧之金裝王仙夢中所見

余頓覺大悟歸後化夢中大菩薩
並記於神石軒汪女熏沐
拜觀音一百零八尊觀音





《三論玄義》初探(上)

性宗：南嶽禪音

法華：涌天獨吉祥 白法大士

面真：慈悲喜舍歸音

法華：青藏經金剛經立義、日本對白經

法華：法華經

南嶽文選

法華：法華經

法華：法華經

李雪濤

內容提要：吉藏的生平及主要著作——《三論玄義》的主要思想：

《三論玄義》簡介；《三論玄義》所闡述的吉藏的主要思想：三論宗義、對「空」之論述、三諦義、八不說、中道實相觀——吉藏的教判主張及對大乘教育思想的闡述——「揚棄」思想的具體運用。

一、吉藏的生平及主要著作①

吉藏大師，是三論宗之集大成者，三論宗的正式形成應當從大師算起。大師生於公元五四九年（梁武帝太清三年），俗姓安，祖籍安息（今伊朗高原東北部）。他的祖世爲了避仇而遷居南海，住在交、廣一帶、後來又移居金陵，吉藏便是在金陵出生的。因此《僧傳》稱他「貌像西梵，言實東華」，有「胡吉藏」之稱。

吉藏的上輩就篤信佛教，小時候父親帶他見了真諦，吉藏這個名字就是真諦給起的。後來他父親也出了家，法名道諒，是一

位極虔誠的佛教徒。

吉藏七歲時就投興皇寺法朗出了家，十四歲從法朗學《百論》，十九歲便能爲大眾覆述法朗講義，並頗具辯才，倍受時人之稱譽。受具足戒之後，他的聲望愈來愈高。其時正值陳末，社會極爲混亂，吉藏便與一些道友到處收集佛教文疏，積滿了三間屋子，待戰後整理。這一時期他廣泛涉獵了許多佛教典籍（包括後來失傳的），《僧傳》上稱「目學之長勿過於藏」，可見其記憶力之驚人。他所著之書，廣征博引，又有犀利之見地，都是在這一時期打下的堅實基礎。

隋建立後，百越被平定，吉藏東遊秦望山，移住嘉祥寺。這時候從他受學的人就多達千餘人，他被尊稱作「嘉祥大師」。開皇末年，隋煬帝在揚州建四大道場，吉藏以盛名被延入慧日道場，受到特別禮遇。後晉王楊廣至長安，吉藏又被延請到日嚴寺。這一時期是他著述的旺盛期，傾其全力，以顯三論宗義的重要著作

《三論玄義》便是在他居揚州慧日道場時完成的。

吉藏在日本嚴寺，以善辯著稱。大業五年（公元六〇九年）煬帝的次子齊王楊暕，早聞吉藏的學識，便邀請了長安善辨名士六十餘人，推吉藏爲論主，展開辯論。當時被稱作三國論師（曾受到過齊、梁、周三代尊崇）的著名善辨大師僧粲也來了。經過來回四十餘次的論辨，吉藏終於取勝。這樣以來，他更受到皇室的禮遇，「王（齊王楊暕）稽首禮謝，永歸師傳，並親吉祥麈尾及諸衣物。」這時候吉藏已經六十一歲了。後來他又大興佛事，寫了兩千部《法華經》，並造了二十五尊佛像。

唐朝建立之後，李淵初到長安，召集佛教人士在虔化門招見。衆僧以吉藏的學識，推他爲代表往見，受到李淵的青睞。高祖武德元年（公元六一八年）唐朝選出僧中大德十人，以掌管全國佛事，吉藏被推爲其中之一。後來他又被延請到實際寺、定水寺。晚年，唐太宗之弟齊王李元吉邀請他往住延興寺，這時他已經是「年氣漸衰，屢增疾苦」了。武德六年（公元六二三年）五月大師寂於延興寺，享年七十五歲。大師圓寂前著有《死不怖論》以說明：「吾若不生，何由有死？……宜應泣生，不應怖死。」之理。

由於吉藏跟唐朝王室及上層秉政者有着廣泛之交往，他的去世，轟動了整個京城。他在逝前給高祖上了《遺表》，給「儲、后、諸王並具遺啟，累以大法。」他滅度之後，「東宮以下諸王公等，並致書慰問，並贈錢帛。」後葬於終南山至相寺北岩。

大師博學多識，著疏繁多，歷受陳、隋、唐三代王室的尊崇。他一生都在致力於佛教，特別是三論思想的探究與弘揚上。據《僧傳》載，大師「講三論一百餘遍，《法華》三百餘遍，《大品》、《智論》、《華嚴》、《維摩》等各數十遍，並著玄疏，盛流於世。」

吉藏大師是我中土著述最宏富之僧人之一，他對當時流行的佛典（除了他破斥的之外），均有專著闡述。現將《大正藏》與《續

內明

目錄

來稿

《三論玄義》初探（上）……………李雪濤……3

天台智者的「一念三千」說之研究

（上）……………張瑞良……11

四衆堂

評「評印順法師《心經講記》」……………昌願……18

法海拾貝

中國禪宗思想的特色……………蔡惠明……21

來稿

張大千與謝稚柳敦煌考古記……………張培之……26

中國佛教四大道場蘊藏的

藝術、文化瑰寶……………張培敏……33

筆譚

優婆塞戒經研習之七

談在家菩薩的殊勝……………智銘……39

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮……42

畫頁

封面：青銅鍍金阿彌陀佛立像（日本鎌倉時代）

面裏：慈悲喜捨觀音

底裏：龍天降吉祥 白衣大士

封底：南海觀音

藏》所收今存古藏論著列之如下：②

1. 二諦義 三卷③
2. 大乘玄論 五卷
3. 三論玄義 一卷
4. 華嚴遊意 一卷
5. 淨名玄論 八卷
6. 彌勒經遊意 一卷
7. 大品經遊意 一卷
8. 法華經玄論 十卷
9. 法華經遊意 一卷
10. 涅槃經遊意 一卷
11. 維摩經義疏 六卷
12. 維摩經略疏 五卷
13. 勝鬘寶窟 六卷
14. 金光明經疏 一卷
15. 無量壽經義疏 一卷
16. 觀無量壽經義疏 一卷
17. 大品般若經義疏 十卷(欠卷二)
18. 金剛般若經疏 四卷
19. 仁王般若經疏 六卷
20. 法華經義疏 十二卷
21. 法華經疏略 六卷
22. 法華論疏 三卷
23. 中觀論疏 十卷
24. 十二門論疏 三卷
25. 百論疏 三卷
26. 大乘三論略章 一卷

此外，吉藏大師當存有書信三封，以及請講法華經疏，皆收入灌頂編《國清百錄》卷四④。

吉藏一生經歷過陳、隋、唐三代，其學說經歷過三次大的變化：一開始他師承法朗的學說，着重研究三論古義及其它大乘般若經。第二個時期是他在會稽嘉祥寺時，他曾親自講述《法華經》，對法華思想進行了闡發。吉藏曾邀請智顗講《法華經》，但這位天台宗大師因病未能開講。這一時期，吉藏曾以智顗的高足灌頂聽過天台教義⑤。第三個時期是創立新三論的時期，也是三論宗歷史上最重的一個時期，這一時期，吉藏對三論重新進行了闡釋，他最重要的幾部著作：《三論玄義》、《大乘玄論》、《二諦章》等，大都完成於這一時期。這些論著不僅繼承了龍樹、提婆緣起性空的中觀思想，更圓融了僧肇、道融「關內義」，及僧朗、僧詮、法朗的「三門義」、以二諦、中道為佛性，倡導諸法性空之中道實相論，教相判釋上以破一切有所見為主旨。

對吉藏的學識、為人、道宣在《續高僧傳》中講得極為平實，可借參考：

初藏年位息慈，英名馳譽，冠成之後，榮扇逾遠。貌像西梵，言實東華。含嚼珠玉，變態天挺，剖斷飛流，殆非積學。對晤帝王，神理增其恒習；決滯疑議，聽衆忘其久疲。然而愛狎風流，不拘檢約，貞素之識或所譏焉。加又縱達論宗頗懷簡略，御衆之德非其所長。⑥

吉藏的弟子很多，重要的有慧遠、慧朗、智拔、智凱(同名的有兩人)以及高麗慧灌。其中慧灌，於會稽嘉祥寺從吉藏研究三論之後，入日本傳弘三論，被尊為日本三論宗之初祖。三論宗的傳入同樣也是日本有佛教宗派的開端。慧灌的弟子智藏也曾到中國來研習過三論，為第二傳。智藏的弟子道慈，入中國求法長達十八年之久，遍學法相、律、成實、華嚴、真言及三論，曾受

學於元康。此後盡管吉藏的學說在中土不久即趨衰微，但在東土日本卻傳承不絕，流傳日廣。

二、《三論玄義》的主要思想

(一)《三論玄義》簡介

《三論玄義》是吉藏居慧日道場時，奉煬帝之命而作的，因此《三論玄義》上署為：「隋慧日道場沙門吉藏奉命撰」，時間大約在開皇十九年（公元五九九年）吉藏入慧日道場到仁壽元年（公元六〇一年）他隨楊廣到日嚴寺之間的幾年^⑦。

《三論玄義》是概括地論述《中論》、《十二門論》及《百論》的一部論書。三論宗所依據的三部論書為：

《中論》，又名《中觀論》 共四卷 龍樹菩薩造 梵土青目釋 姚秦鳩摩羅什譯（內容共分二十七品、四百五十偈，破大、小乘迷執，以「八不」之說為中心，多方面發揮宇宙萬法當體性空而無碍於緣起的中道之理。依吉藏《中論疏》之分析，初「觀因緣」等二十五品闡明大乘的觀行；次「觀十二因緣」、「觀邪見」二品，破斥小乘的迷執，分辯小乘之觀行。）

《十二門論》 共一卷 龍樹菩薩造 姚秦鳩摩羅什譯（內容共分十二品，一百偈，全為破大乘迷執、弘大乘空義之論，解釋一切有為無為諸法皆空之義。依吉藏《十二門論疏》之分析，初「觀因緣」等三門，明空門；次「觀相」等六門，明無相門；後「觀作」等三門，明無作門。）

《百論》 共二卷 提婆菩薩造 婆藪開士釋 姚秦鳩摩羅什譯（《百論》原為二十品，一百偈，羅什祇譯了前十品五十偈，但仍以《百論》稱之。主要內容是破斥一切有所得之邪計邪執，弘中觀之法。依吉藏《百論疏》之分析，全論十品，破邪顯正分為三章：一、舍罪福品（第一），明舍罪舍福及能舍的

空三相智，顯示佛的漸舍之教，屬於顯正。二、從破神品（第二）到破常品（第九），此中前一品破我明衆生空，次七品破法明法空，即辯正破邪。三、破空品（第十），即破無我，歸結畢竟空之境界。）

因為這三部論書都通申大乘宗旨的通申論，故能放在一起總稱三論。玄義即幽玄深妙之義理。《三論玄義》同樣也是吉藏論述三論宗旨的論書，因此亦可稱作通申論。

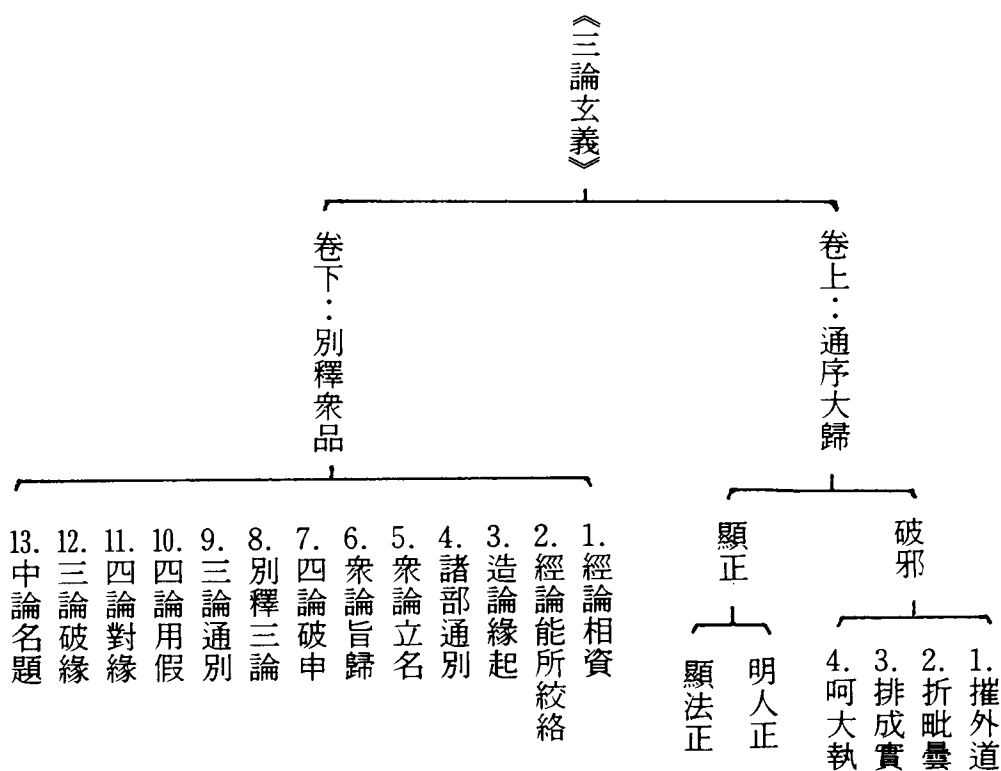
一卷《三論玄義》分為卷上、卷下兩部分。卷上總括地敘述了三論宗義，破斥各種錯誤見解以歸中道實相。亦即《三論玄義》所言：「通序大歸」，這又是從兩個方面來闡述的：一是破斥不合三論思想的佛教內外各種派別（破邪），二是闡明三論思想中，中道實相等正確見解（顯正）。對不符合三論思想的佛教內外各種派別又是從四個方面加以闡述的：一、對佛教以外派別的批判（摧外道）；二、對信奉《阿毗曇》的小乘說一切有部的批判（折毗曇）；三、對信奉《成實論》的小乘經量部的批判（排成實）；四、對某些大乘教派所偏執的觀點進行批判（呵大執）。在破四種邪論時，吉藏——列舉了許多例子，很是繁複，其中也包括一些難得的史料。如在「摧外道」中便涉及到古代印度正統婆羅門教、耆那教等哲學流派中的數論派、勝論派、地論派以及其它邪門外道的思想。對三論思想的闡述是從兩個方面進行的：一是闡明龍樹其人的正確（明人正）；二是闡明龍樹大乘教法的正確（顯法正）。顯正主要是顯法正，在論述大乘教法正確的同時，吉藏也闡明了三論宗的宗義，這在下文還要詳談。

《三論玄義》卷下「別釋衆品」中有十三科：一、經論相資。說諸佛為衆生失道而說經，菩薩為衆生迷經而造論。二、經論能所絃絡。說經以二智為能說、二諦為所說，論以二慧為能說、言教為所說。而經論互相絃絡，互為能所。三、造論緣起。說龍樹、

提婆爲諸部異執迷失佛教的本意而造論破其迷情。四、諸部通說。說《中論》通破大小二迷、通申大小二教；《十二門論》通破大迷、通申大教；《百論》通破障大小之邪、通申如來大小兩正，所以都是大乘通論。五、衆論立名。說《大智度論》從所釋經、《中論》從理實、《十二門論》從言教、《百論》從偈句立名。六、衆論旨歸。說《大智度論》以二慧（實慧、方便慧）、《中論》以二諦、《百論》以二智（權智、實智）、《十二門論》以境（實相）智（般若）爲宗。七、四論破申。說三論通破衆迷、通申衆教，《大智度論》別破般若之迷、別申般若之教。又，其中《百論》正破外、旁破內，餘二論正破內、旁破外。八、別釋三論。說三論同具破邪、顯正、言教三義。九、三論通別。說以《大智度論》和三論相對來說，則《智論》爲別論、三論爲通論；若專就三論說，則《百論》爲通論之廣、《中論》爲通論之次、《十二門論》爲通論之略。十、四論用假。說《大智度論》多用因緣假，《中論》、《十二門論》多用就緣假，《百論》多用對緣假。十一、四論對緣。說提婆的出世，正爲破斥當時盛興外道，兼除小迷及小乘有所得見；龍樹的出世，爲當時五百部盛興，破小迷，申大教，令回心向大。十二、三論破緣。說有聞《百論》始舍罪福、終破空有而言下得悟無生；有聞《百論》後出家受經，方乃得悟；有聞《百論》不了尋經更起迷執，爲《中論》所破，方乃得悟；有直至聞《十二門論》方乃得悟。十三、《中論》名題。說此論的立名有廣有略，略但稱《中論》，中是所論的中道實相理，論是能論的言教；廣稱《中觀論》，由中道實相發生正觀，由內有正觀宣於口而爲論⑧。其中在解釋「造論緣起」時，吉藏講述了印度佛教上座部、大衆部之分裂，以上座部又分出的十部、大衆部又分出的八部共十八部的歷史情況。這充分地體現了吉藏歷史地看問題的觀點。

吉藏的著作，無論是概論性質的，還是經典注疏或概述，其條理都很分明，邏輯性也極強，《三論玄義》一書自然也不例外，

全書的內容可列表如下、一覽無餘：



(二)《三論玄義》所闡述吉藏的主要思想

《三論玄義》在「顯法正」中，述及了三論宗的宗義：

問：若內外並呵，大小俱斥，此論宗旨何所依據耶？

答：若心存內外，情寄大小，則墮在偏邪，失於正理。既失正理，則正觀不生。若正觀不生，則斷常不滅。若斷常不滅，則苦輪常運。以內外並冥，大小俱寂，始名正理。悟斯正理，則發生正觀。正觀若生，則戲論斯滅。戲論斯滅，則苦輪便壞。三論大宗，其意若此。蓋乃總衆教之旨歸，統羣聖之靈府。味道之流，豈不栖憑斯趣耶？^⑨

此段文字，以破邪顯正二途，闡述了三論宗義。破邪是破有所得，顯正是顯無所得，有得即是邪，無得乃爲正。此論只破不立，破斥計執妄見別無所得，故破邪亦即顯正。先從反面說，如果心中有執著，就是墮入偏斜的錯誤，從而喪失了中道之理，就不可能產生成佛的智慧和斷見常見就還存在，還會在三界不斷輪回受苦。反之，如果對世間一切都沒有執著之心，便是悟了中道實相，從而產生成佛的智慧，戲論就不復存在了，自然也不會在三界中輪回受苦了。這便是了解了「空」義。

對空的理解，是正確理解三論思想的前提。何謂空，《三論玄義》中沒有直接講空，祇是在批判小乘毗曇執「人空法有」及成實執「過未無體」的同時，略述了空義。吉藏比較小乘、大乘空義之區別時，論述有四條：

一者，小乘拆法明空，大乘本性空寂；二者，小乘但明三界內人、法二空，空義即短，大乘明三界內外人法並空，空義即長；三者，小乘但明於空，未說不空。大乘明空，亦辨不空。故涅槃云：「聲聞之人，但見於空，不見不空，智者見空及以不空，空者一切生死，不空者謂大涅槃。」；四者，小乘名爲但空，謂但住於空。菩薩名不可得空，空亦不可得也。^⑩

在這裏，「大乘本性空寂」又是理解大乘空宗最根本、最重要的一個命題。

佛教傳入中國以來，我國對大乘般若思想的認識，經歷了一個漫長的時期，即一個從附會老庄思想到純粹從佛教思想本身來理解這一學說的過程，直到姚秦鳩摩羅什來華譯出三論及其它大乘般若系經典後，對般若思想才算有了正確的瞭解。《三論玄義》上說：

秦弘始七年，天竺有利利浮海至長安，聞羅什作大乘學，以《正觀論》等諮而驗之，什公爲其敷折，爲頂受絕歎不能已。^⑪

而在此之前，對般若空義有所謂六家七宗不同的看法，最流行的是本無、心無、即色三宗，也是《肇論》所批判的主要對象。吉藏在《中論疏》中對這三宗也有過評判。總之，當時對般若之認識，多用老、庄思想去比附，所謂格義佛教，自然不可能認識真正意義上的空。

中國佛教的兩大派別：一是自印度大乘空宗而來，如三論；一是自印度大乘有宗而來，如法相唯識。空宗的空並不只是說甚麼都沒有，而般若若是梵文的音譯，意譯曰智慧，但它說的並不是一般的聰明才智，而是能洞觀性空的一種空智。空到底是甚麼呢？它是指世界一切現象皆是因緣和合所生，剎那生滅，沒有質的規定性和獨立實體，亦即世界萬事萬物都是基於無自性而緣起的，因而假而不實。這便是性空緣起論。《雜阿含經》中所說的：「此生故彼生，此起故彼起」^⑫正說明性空緣起這一道理。《中論》偈曰：

衆因緣生法，我說即是空，
亦爲是假名，亦是中道義。
未曾有一法，不是因緣生，
是故一切法，無不是空者。^⑬

一切法都是基於無自性而緣起的，因此一切現象的生成都不可能

是自成的、絕對的、獨存的、常住的，而是依賴於衆多條件的，剎那生滅的、和合的，彼此依待的。龍樹的空，是無自性，即自性空。反過來，既然一切現象都是緣起的，那麼必然是性空的。換成哲學語言便是，世界萬事萬物都是以空（無自性）作爲自己本體意義。以「性空緣起」、「緣起性空」的辯證法思想來解釋宇宙之生成諸問題，能很好地將本體與現象結合起來；現象即是本體、本體亦即現象。從而把事物運動變化的動力歸結到事物內部，否定了上帝、眞主等宇宙創造主。這正是西方形上學哲學家們迷惑了許多個世紀，百思不得其解。直到黑格爾辯證法思想體系之正式創立才得以解決的難題，而那已是十八世紀末、十九世紀初的事了。

在剛才提到的吉藏在《三論玄義》中論述大小空義之區別中，其中第三、第四條（智者見空及以不空；菩薩名不可得空，空亦不可得世）已由空轉到了中道實相義。其實龍樹在《中論》偈中已經說得很明白了：空、假、中是同一諦的重複，吉藏自己也說：

二諦是中道，既以二諦爲宗，即是中道爲宗。⑭

中道實相是不能夠言說的，所謂：

乖至道者，夫道之爲狀也，體絕百非，理超四句，言之者失其眞，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其體，故七辨輟音，五眼冥照，釋迦掩室，淨名杜口。⑮

可是爲了使衆生覺悟，佛陀又不得不開口，一開口或用語言文字寫出便是用假名，成了言詮。從終極的道理上來講，一切法皆空，但表示一切法的、約定俗成的假名是有的，空與假名是同一法的兩個方面，是密切聯系、相互依存的，有空才有假名，有假名才有空，吉藏在《三論玄義》中也說：

有不自有，因空故有；空不自空，因有故空。⑯

因此，看事物既不能執著有（假名），亦不能執著空，這才是中觀。那些執著有、空的人，並不瞭解佛陀教義的眞際，對中觀來說，任何一個極端的觀點都是錯誤的，因爲相反的觀點本身就否認了它相反的極端。舉個例子來說，若有不存在的話，則空亦不存在。空是用來除去有的執著的，若有的執著被除去了，又有了空的執著，那麼病除藥存，依然是病。

這空、假、中的理論，正符合黑格爾辯證法的論理。黑氏的辯證法是由正題、反題以及合題三部分組成。羅素在《西方哲學史》曾舉例子以說明：

首先我們說：「實在是舅舅」。這是「正題」。但是存在舅舅就暗含着存在外甥。既然除「絕對」而外任何東西都不眞存在，而我們現在又保證存在外甥，所以我們不得不斷言「絕對是外甥」。這是「反題」。但是這和「絕對」是舅舅的看法有同樣的缺陷；於是我們被逼採取這個看法：「絕對」是舅舅和外甥構成的全體。這是「合題」。但是這個合題仍舊不圓滿，因爲一個人必須有個姊妹作外甥的母親，他才能當舅舅。因此，我們被逼擴大我們的宇宙，把姊妹連姊夫或妹夫都包括進去。據主張，照這種方式，僅憑邏輯力量就能不停地驅使我們從有關「絕對」提出的任何謂語達到辯證法的最後結論，那叫作「絕對理念」。⑰

（未完）

注釋：

①有關吉藏的生平及著作，讀者諸君請閱以下諸書：《續高僧傳》第十一、《佛祖統紀》第十、《釋氏稽古略》第二、《三大部補註》第一、《淨名玄論略述》第一、《中論疏記》第一、《東域傳燈目錄》、《諸宗章疏錄》。

②吉藏的論疏目錄不盡相同，常一卷分爲「本」、「末」，就是上、

下，實爲二卷。如《中觀論疏》十卷，其實應是二十卷，《百論疏》三卷，每卷又分上、中、下，應是九卷。

③亦即《二諦章》，《大正藏》卷四五，《續藏》第壹輯第貳編第二套第三冊均有收入。湯用彤《隋唐佛教史稿》誤將《二諦章》與《二諦義》分別作爲兩部書列出。

④吉藏散佚的著作有：

1. 大品般若經略疏 四卷
2. 法華新撰疏 六卷
3. 法華玄談 一卷
4. 法華科文 二卷
5. 觀音經讚 一卷
6. 涅槃義疏 二十卷
7. 仁王略疏 一卷
8. 楞伽義心 一卷
9. 淨飯王經疏 一卷
10. 孟蘭經疏 一卷
11. 三論序疏 一卷
12. 中論遊意 一卷
13. 中論玄 一卷
14. 中論略疏 一卷
15. 十二門論略疏 一卷
16. 八科章 一卷
17. 龍樹提婆傳疏 一卷

⑤事見《續高僧傳》卷十九《灌頂傳》，《大正藏》卷五〇，頁五八四。

⑥見《大正藏》卷五〇，頁五一四。

⑦見湯用彤《隋唐佛教史稿》附錄一：隋唐佛教大事年表：開皇十九年（五九九年）(2)晉王置慧日、法雲、日嚴、弘善四道場，國

司供給，釋李兩部各盡搜揚。晉王以吉藏名解著功，召入慧日。又，仁壽元年（六〇一年）(3)晉王於京師立日嚴寺，延吉藏往彼居之。據灌頂編《國清百錄》卷四所收吉藏致智顗書，其啟書曰：「吳州會稽縣嘉祥吉藏稽首和南。」吉藏自註此函寫於開皇十七年（五九七年）八月二十一日（見《大正藏》卷四六，頁八二二）。可見開皇十七年，吉藏仍居嘉祥寺。吉藏《十二門論疏》卷上：「大業四年六月二十七日疏，一時講語。……餘昔已著三論文玄正言。」（見《大正藏》卷四二，頁一七一）。因此，《三論玄義》之撰述，是在開皇十七年和大業四年之間。楊白衣教授《三論玄義通釋舉隅》（見現代佛教學術叢刊④⑨《三論典籍研究》）稱：「慧日道場爲煬帝大業二年（西紀六〇六年）所建。……開皇末年他（吉藏）奉命住錫於楊州的慧日道場，並撰述了本書——《三論玄義》。仁壽二年，遷住於長安日嚴寺後，即大肆弘揚三論的宗義。」公元六〇六年才建慧日道場，吉藏怎麼可能於開皇末年（五九九年、六〇〇年）就住錫慧日道場呢？這顯然是錯誤的。

⑧見黃懺華撰「三論玄義」條，《中國佛教》（知識出版社 一九八九年五月版）第三輯頁三三七—三三八。

⑨見《大正藏》卷四五，頁六。

⑩見《大正藏》卷四五，頁四。

⑪見《大正藏》卷四五，頁四。

⑫見《大正藏》卷二，頁八六。

⑬見《大正藏》卷三〇，頁三三。

⑭《三論玄義》，見《大正藏》卷四五，頁一一。

⑮《三論玄義》，見《大正藏》卷四五，頁二。

⑯見《大正藏》卷四五，頁一三。

⑰見羅素《西方哲學史》下卷 商務印書館（北京）一九七六年六月版 頁二七八。

天台智者的「一念三千」說之研究(上)

· 擇自台大哲學論評

張端良

前言

「一念三千」說是「天臺實相法門」之最精彩處，也是最爲人所熟知的「絕妙好辭」與有名術語，首次出現在《摩訶止觀》卷第五、《十乘觀法》之「第一觀不思議境」之中，一出場就一鳴驚人，而成為《摩訶止觀》全體思想之核心，章安灌頂就曾讚嘆地說，止觀明靜，前代未聞，是乃天臺大師自己心中所行的法門，這裏所謂的「天臺大師自證法門」，正是「一念三千」法門，因此之故，「一念三千」說，一直在「天臺學」中佔有舉足輕重的地位，倍受重視，也廣受議論。

本論文試就「一念三千」的內容、結構作一番探索與分析，以便從中認識其原理，並了解其世界觀，進而領悟其實踐意義與不思議境界。

下面就從「十界互具」、到「百界千如」、以至「一念三千」之思想形成歷程中，其所顯發之意義，作一番深入的思索。

(1)「十界互具」之內容與解釋

一、十界互具

所謂「十界」(或稱「十法界」)，包括迷悟、染淨的一切世界，詳言之，即下有「六道」(地獄界、畜生界、餓鬼界、阿修羅界、人間界、天上界)，上有「四聖」(聲聞界、緣覺界、菩薩界、佛界)，總共十種生命類型與層次，現就將「十界」之各自品級與特性說明如下：

- 1、地獄界：犯了「上品」之「五逆十惡」所往生的極苦世界。
- 2、畜生界：犯了「中品」之「五逆十惡」所往生的處。
- 3、餓鬼界：犯了「下品」之「五逆十惡」所往生的處。
- 4、阿修羅界：修「下品」之「十善」所往生的處。
- 5、人間界：守「五戒」、修「中品」之「十善」。
- 6、天上界：修「上品」之「十善」，修「禪定」所往生的處。

7、聲聞界：聽聞佛陀之教，觀「四諦」，入「灰身滅智」的世界。

8、緣覺界：觀「十二因緣」之理，入「灰身滅智」的世界。

9、菩薩界：發「四弘誓願」，行「六度」者之所居。

10、佛界：「自覺」、「覺他」、「覺行圓滿」者之所居。

就「法界」之意義而言，有「差別」、「無差別」、「平等」之三方面意義，清楚一點說，即由「空觀」的角度看，則「法界」是「無相」、「無差別」的世界，若由「假觀」的角度看，則「法界」呈現十種各自不同的「差別相」，若由「中觀」之「差別即平等」之立場來看，則「法界」平等無別。

天臺有名的「十界互具」思想，即說明「十法界」（簡稱「十界」）互具互融的關係，所謂「十界」之每一界，互相本具其他九界於自己之中，而自成一小宇宙，如「佛界」內具「地獄」、「畜生」、「餓鬼」、「阿修羅」、「人」、「天」、「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」之九界，而十界之「每一界」都是同格，都是全體，都是絕對，都是完全的法界，與包攝十界差別的「大法界」無別，因此「大法界」與「小法界」，「大宇宙」與「小宇宙」無別。所謂十界的「每一界」都是「法界的全體」，詳言之，即上自「佛界」，下至「地獄」的每一界，都是全法界，一言以蔽之，即在「個別」之中顯現「全體」，這就是「十界互具」之根本內容。

智者的「十界互具」思想，後代有種種議論，特別是到明末，幽溪傳燈（西元一五五四—一六二七）及藕益智旭（西元一五九九—一六五五）兩位大師之見解相當不同，在此僅作簡介，不予細論，傳燈在其《性善惡論》中，曾系統論述天臺的「性具說」，他的重要見解是，他認為十界的每一界，在自界之內，潛在地本具其他九界之性，而在十界之中，祇有一界顯在地表現出來，簡言之，即「九界潛態」、「一界顯態」，比如「佛界」來說，「佛界彰顯」，其他「九界冥伏」不動，總之，各界都在「本界彰顯」，而其

他「九界冥伏」之關係狀態中①。

其次，談智旭的見解，他主張沒有潛顯之別，而認為「一界彰顯」，其他「九界」也就「同時彰顯」，如「人間界彰顯」，則「地獄界」乃至「佛界」之其他「九界」也自然地「齊同彰顯」②。

透過內省，仔細考量這兩種不同解釋，我認為傳燈的解釋比較接近智者大師的本意，而表現出「原始天臺」之精神面貌，至於智旭的解釋，可說比較遠離智者大師的原意，因他採用智者以後所精緻發展出來的新觀點之故。

②「十界互具」思想之特色：圓融世界觀

智者的「十界互具」思想，表現了「圓教」的「圓融世界觀」，而展現了《法華經》的「娑婆世界即常寂光土」的理想境界，這種「圓融世界觀」與「緣理斷九」之「佛界超越論」恰成一強烈對比，所謂「緣理斷九」，即從「九界」中遊離之「佛界超越觀」，這是「別教」以下之「佛界觀」的特點，若從「十界互具」的「圓教」觀點來看，則發現「超越佛界觀」的缺點，即在於抽象化了的「理性」、「眞如」、「法性」、「佛性」，安坐在「九界」之上，「佛界」之內不動，而忽視「九界」，脫離「九界」，因此，對於現實全體之認識與活動，缺乏深切了解，就像斷了線的風箏一樣，此即「緣理斷九」的缺失與盲點，而智者大師的「十界互具」說，其鮮明的特色，乃在重視現實全體之運作過程，並能作具體的把握，與適當之回應，易言之，即對「十界」全體作現實的、具體的認識與掌握，而形成具體而現實的世界觀，總之，天臺的「圓教世界觀」與「緣理斷九」的「超越世界觀」形成明顯對照，而能見出天臺思想的特色與引人入勝的地方。

今擬將「十界」分爲「九界之事」與「佛界之理」，若「佛界之理」是抽象性的，且離開「九界」而騰空的話，則這是「地論宗」、攝論宗③等之「別教」眞如觀與世界觀，而天臺圓教之「十界互具」

說，認為「事」與「理」兩者都是「法界」之構成契機，也就是說，「九界之事」與「佛界之理」都是法界構成不可缺少的因素與契機，而彼此相互間構成了互具互融的整合互動關係，因此，形成一體圓融之世界，即所謂「十界互具」而成「百界」之世界。

二、百界千如

上述闡明智者所謂「十界互具」而成「百界」之思想，今進一步就他的「百界千如」思想作一番探究，這是「百界」與《法華經》的「十如是」相配合而開展出來的偉大構想——形成「千如」的世界，其中，最值得注意的是，新增添的關鍵術語。且為智者所重視與詳加解釋的「十如是」，因此，現在特別提出來探究一番，詳情如下：

(1)「十如是」之出處問題

法界全體分為「十界」，十界之「每一界」內具其他的「九界」，因而形成具體的「百界」，這是互具互融的世界觀，而在諸法界中，發現其存在與認識的範疇，即所謂「十如是」，而「十如是」係出自《妙法蓮華經》方便品，即「如是相」、「如是性」、「如是體」、「如是力」、「如是作」、「如是因」、「如是緣」、「如是果」、「如是報」、「如是本末究竟等」。

「十如是」，有謂係東晉時代大翻譯家鳩摩羅什翻譯《妙法蓮華經》時所附加，因在西晉竺法護所譯《正法華經》中，並未有「十如是」之全文，僅謂：「如來皆了，諸法所由，從何處來，諸法自然，分別法貌，衆相根本，知法自然。」④而且據世親所著《法華論》中，引「方便品」之經文，也僅提五種法，即「何等法」、「云何法」、「何似法」、「何相法」、「何體法」五種⑤，而未有「十如是」之文⑥，或有謂《正法華經》之原本係「梵文本」，而《妙法蓮華經》之原本係「龜茲本」，因翻譯時所採用的「原本」不同，故所譯的內

容，也就有出入⑦。

總之，不論「十如是」是否鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》時所附加？或因譯自不同原本之結果，今暫且不予細論，在此，值得一提的是，在《妙法蓮華經》中，僅簡單列出「十如是」名相，世尊並未對「十如是」作任何解說，到了後來，天臺智者對《法華經》中的「十如是」，可謂情有獨鍾，引起他的共鳴，激起他作進一步的思考，而在義理上詳加解釋並發揚光大，以致發現「十如是」可作為「一切諸法」之共通範疇，與「實相哲學」中之普遍必然概念。

(2)智者解釋「十如是」之重點與要義

「十如是」又稱「十如」，即「如是相」、「如是性」、「如是體」、「如是力」、「如是作」、「如是因」、「如是緣」、「如是果」、「如是報」、「如是本末究竟等」，簡稱為「相」、「性」、「體」、「力」、「作」、「因」、「緣」、「果」、「報」、「本末究竟等」，這「十如是」是「十法界」一切諸法之共通範疇，它是智者繼「十界互具」說之後，又一重大發現。

「十如是」出自《法華經》方便品，如來對舍利弗說：「止，舍利弗，不須復說，所以者何，佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」⑧在此，只提出名目，而未作內容規定說明，因此，在中國就出現了各種不同的看法，如光宅法雲認為，「前五如」即「相」、「性」、「體」、「力」、「作」，是「權智」的對境，「後四如」即「因」、「緣」、「果」、「報」，乃是「實智」所照之實相範疇，最後的「本末究竟等」，是規定權實關係⑨。又如「北地師」認為，三乘法皆有相、性、果、報、本末⑩。而智者在《法華玄義》中認為，「前五如」為「權」，「後五如」為「實」⑪，並解釋「十如」，其原文如下：

通解者，相以據外，覽而可別名為相，性以據內，自分不改名為性，主質名為體，功能為力，構造為作，習因為因，助因為緣，習果為果，報果為報，初相為本，後報為末，所歸趣處為究竟等^⑫。

在智者大師之前，「十如」解釋有多種，已如上述，而智者都一一批判，並提出四種觀點來解釋「十如」，即所謂「十界釋」、「佛界釋」、「離合釋」、「約位釋」四種，就「十界釋」而言，主要在說明「十如」是「十法界」之共通範疇，其次，說明「十如」在「十法界」之每一界中，所呈現出來的型態是各不相同的。就「佛界釋」而言，乃在說明依「十如」所顯示的「佛果」內容。就「離合釋」而言，即以「十如」說明自行、化他之權實關係。就「約位釋」而言，即以「十如」分別凡聖諸位，且顯示「三德」始終常住。

智者在《法華文句》中，就「十如」問題，作了四種解釋，其中特別以「十界釋」與「佛界釋」兩種最值得提出來討論，首先，就「十界釋」內容而言，此釋提出「十如」是十法界一切諸法之共通範疇，這種全新而進步的解釋，遠在西元第六世紀，為智者所提出，實屬難得，這也是繼龍樹在《大智度論》中提出「九種法」之後，又一傑作。

在「十界互具」的思想世界之中，又配合「十如」之思惟形式（範疇），將會呈現什麼狀況呢？隨舉一例說明之，如在「地獄界」不祇具有「地獄界」的「十如」，而且也具有其他「九界」的「十如」，「畜生界」乃至「佛界」類皆如此，因此，一界具有「百如」，十界即具有「千如」，可謂朝點、線、面、體而發展開來。

其次，就「佛界釋」內容而言，「佛界」乃十法界中之最高者，「佛界」就「如是相」而言，即「非相」、「非無相」名之為「相」，依次，「性」、「體」、「力」、「作」、「因」、「緣」、「果」、「報」，亦復如是，乃至「佛界」就「如是本末究竟等」而言，即「非本末究竟等」，「非無本末究竟等」名為「本末究竟等」，總而言之，「佛界」

的「十如」，超越思議分別，而為一般人所不易知曉，唯「佛如來」真知「十如」之橫廣豎深，還比菩薩之「了了照了十如」更勝一籌^⑬。

在此，就智者之所以設定「十如」為「十界」諸法之共通範疇一事，作一補充說明，據《法華文句》卷三下所說，智者提到有一位叫達摩鬱多的人，他拿《大智度論》的「九種法」，即所謂「體」、「法」、「力」、「因」、「緣」、「果」、「性」、「限碍」、「開通方便」九種，來比配對照解釋《法華經》的「十如是」^⑭，而在智者之前，《大智度論》的「九種法」特別被視為是「一切諸法之普遍範疇」，因此，智者就以此為先例，亦為根據，終於提出「十如」也是「十界一切諸法之共通範疇」，並予以重視，後代學者，有稱「十如」為「活法門」者^⑮，足見其在學者心目中的份量。

總之，「十界」是《華嚴經》之所說，「三世間」是《大智度論》之所說，「十如」是《法華經》之所說，而《法華經》是天臺宗之所依經典，因此之故，「十如」得到後代天臺學者特別重視與普遍愛好，如說法華「十如是」乃「活法門」也，前已述及，或如荆溪湛然大師讚揚「十如」思想為「法華之理本，諸教之端首，釋教之關鍵，眾生之依正」。^⑯足證「十如」思想在「天臺宗人」心目中之崇高地位。

三、一念三千

(1)「一念三千」之體系構造與根本原理

智者在《法華文句》與《法華玄義》兩書中提到「十界互具」、「百界千如」思想，至於「一念三千」思想，則在《摩訶止觀》一書中才提及，這是一系列的思想進展，而「一念三千」思想可謂總其成，現在就從中去發現它的體系構造與根本原理。

在「十界互具」思想之中，所謂「十法界」係出於《華嚴經》十地品，即「地獄界」、「餓鬼界」、「畜生界」、「阿修羅界」、「人間界」、「天上界」、「聲聞界」、「緣覺界」、「菩薩界」、「佛界」，從表面上看「十界」，每一界都是獨立的世界，各自差別的世界，而從實質上去看「十界」，則發現從「地獄界」到「佛界」之每一界，都內具其他的九界，這是意謂著，在個別之中蘊含全體之意，也就是說，各自界包含十界全體而自成一體，而每一界與其他九界則形成「互具」關係，因此，「十界互具」即構築了「百界」。

在「百界千如」思想之中，「十如是」是重要概念，所謂「十如是」乃出自《法華經》方便品，即「如是相」、「如是性」、「如是體」、「如是力」、「如是作」、「如是因」、「如是緣」、「如是果」、「如是報」、「如是本末究竟等」，這「十如」可說是「十界」之存在與認識範疇，因此，在「百法界」之中，其每一界都具有「十如」，而形成「千如是」的世界，這就是所謂「百界千如」。

在「一念三千」思想之中，所謂「三世間」，係出自《大智度論》卷四十七，即「國土世間」、「衆生世間」、「五陰世間」，此「三世間」，與前面所說的「百界千如」一一配合相乘，而自然形成整然有序的「三千世間」，而在《摩訶止觀》認為，在日常現前的「一念心」，即具備「三千世間」，這是「十乘觀法」中的「觀不思議境」之內容，亦即是修道者所觀想與體驗之境界，因此「一念三千」是「天臺止觀」之指標，也是天臺法門之中，最爲人所嚮往與津津樂道者。

在微細的「一念心」之中，本具著「十法界」、「百法界」、「千如是」、「三千世間」，這種思想正是「一即一切」、「個別即全體」（個別之中蘊含著全體）的原理之具體反應，深切言之，即在有漏的、陰妄的「一念」之中，即本具著「有漏的諸法界」與「無漏的佛法界」，因此，所謂「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」，乃是「一念三千」實踐者所趣向的目標。

智者大師生平愛讀《維摩經》，也常講《維摩經》，並精於撰述維摩義理，而《維摩經》中所謂「芥子可容須彌出」之想法，正是「一即一切」思想模式的反映，而這種思維模式深深影響智者的心靈運作與根本設計，因此可以說，智者有名的「一念三千」說正是「一即一切」之根本思维原理之高度而充分之表現。

(2)「三千世間」之涵義與組織結構

「百界千如」之實相論，乃是天臺理論寶典《法華玄義》之核心思想，而「一念三千」思想，乃是天臺實踐寶典《摩訶止觀》之精華所在。

所謂「三千」，即「百界千如」乘以「三世間」有而成，「三世間」之說，乃出自《大智度論》卷七十所謂「世間有三種，一、五陰世間，二、衆生世間，三、國土世間。」

就「三千世間」全體的涵義而言，係意謂著在時間、空間中的「所有差別相」，其中，如「五陰世間」，即指謂著構成「十界」共通要素的「身心差別相」，如「衆生世間」即指謂著「正報的差別相」，如「國土世間」即指謂著「依報的差別相」，而總括全體法界之「所有差別相」，即稱之爲「三千世間」，更正確言之，即以「三千」爲象徵而「攝盡一切諸法無限差別相」，其寓意深遠，值得吾人三思。

所謂「一念三千」就是「介爾有心，即具三千」之意，此說乃依據《摩訶止觀》卷第五上所云：

夫一心具十法界，一法界又具十法界，即成百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千①⑦。

上面就其大體涵義而言，今就特別以「三世間」之涵義與組織加以細說，以便從中領略「十法界」之種種風貌，詳情闡釋如下：

先就「三世間」之基本含義說明如下：

1、五陰世間：由「色」、「受」、「想」、「行」、「識」五種要素構成的世間。

2、衆生世間：即正報的有情世間，依五陰而成立，如動物、人類等。

3、國土世間：即依報的器世間，如山河大地等。

次就「五陰世間」在「十法界」中，有不同層次的心理特質，說明如下：

1、第一層：「地獄」、「餓鬼」、「畜生」三界之「五陰」是「有漏的惡」。

2、第二層：「阿修羅」、「人間」、「天上」三界之「五陰」是「有漏的善」。

3、第三層：「聲聞」與「緣覺」二乘之「五陰」是「無漏」。

4、第四層：「菩薩」的「五陰」是「亦有漏」、「亦無漏」。

5、第五層：「佛」的「五陰」是「非有漏」、「非無漏」①⑨。

再次就「衆生世間」在「十法界」中，有不同層次的生活特質，說明如下：

1、第一層：「地獄」、「餓鬼」、「畜生」，三界之衆生是「受罪與痛苦的衆生」。

2、第二層：「人間」界之衆生是「苦樂參半的衆生」。

3、第三層：「天上」界之衆生是「享樂的衆生」。

4、第四層：「聲聞」、「緣覺」二乘之衆生是聖潔的「眞聖衆生」。

5、第五層：「菩薩」界之衆菩薩是上求菩提，下化衆生之「大士衆生」。

6、第六層：「佛」界之諸佛，常住寂光，慈悲爲懷，利樂有情之「尊極衆生」①⑩。

再其次，就「國土世間」在「十法界」中，有不同層次的居住空間，其質料與品味殊異，說明如下：

1、第一層：「地獄」界，依住於「赤鐵」世界之中，猶如燃燒著的煉獄般。

2、第二層：「畜生」界，依住於「地」、「水」、「空」世界之中，猶如動物以居住環境論，有陸棲、木棲、飛禽。

3、第三層：「阿修羅」界，依住於海畔、海底。

4、第四層：「人間」界，依住於「地」，人住於大地之上，是大地之子，生長於斯，老死歸於斯。

5、第五層：「天上」界，依住於「宮殿」。

6、第六層：「菩薩」界，根據其所證之高低，依住於「地」、「宮殿」、「方便土」、「實報土」等。

7、第七層：「佛」界，依住於「常寂光土」，永恒寂靜光明之最高理想境界②⑩。

最後，依「十如是」解明「十法界」、「三世間」，以使吾人對「三千世間」之組織結構有進一步的了解。

在《摩訶止觀》中，把「十法界」分爲四類，即三惡道、三善道、二乘類、菩薩佛類，現就依「十如是」來解明「十法界」（四類）、「三世間」之種種。爲清楚起見，逐一說明如下：

①五陰世間：四類之「十如是」

1、三惡類：以表苦爲相，定惡聚爲性，摧折色心爲體，登刀入鑊爲力，起十不善爲作，有漏惡業爲因，愛取等爲緣，惡習果爲果，三惡趣爲報，本末皆癡爲等。

2、三善類：以表樂爲相，定善聚爲性，昇出色心爲體，樂受爲力，起五戒十善爲作，白業爲因，善愛取爲緣，善習果爲果，人天有爲報，應就假名初後相在爲等。

3、二乘類：表涅槃爲相，解脫爲性，五分爲體，無繫爲力，道品爲作，無漏慧行爲因，行行爲緣，四果爲果，即後有田中不生故無報。

4、菩薩、佛類：緣因爲相，了因爲性，正因爲體，四弘爲

力，六度萬行為作，智慧莊嚴為因，福德莊嚴為緣，三菩提為果，大涅槃為報^②。

②衆生世間：四類之「十如是」

衆生世間即所謂正報世界，它是假名無體，分別攪實法假施設。

《摩訶止觀》卷五上僅輕描淡寫說道：「所謂惡道衆生相性體力究竟等云云，善道衆生相性體力究竟等，無漏衆生相性體力究竟等，菩薩佛法界相性體力究竟等，準例皆可解。」^②

「衆生世間」依前「五陰世間」而成立，並非於「五陰世間」之外，而另有實體，所以「衆生世間」祇是假名施設，更且，「衆生世間」依前「五陰十如是」而可能，因此僅略說之。

③國土世間：十法界（四類）之「十如是」

「國土世間」即所謂依報世界，依報祇依正報之因而存在，並無獨存的必然性，而且，「國土世間」與「衆生世間」一樣，都是依前「五陰十如是」始可能成立，故略說之。

《摩訶止觀》卷五上僅略謂：

國土世間亦具十種法，所謂惡國土相性體力等云云，善國土、無漏國土，佛菩薩國土相性體力云云^③。

以上總說「三千世間」之涵義與組織，事實上，「三千世間」祇是方便立名，若歸其源頭，則為「一心」、「一念」之所造，故下面開始探討「一念三千」說。

（未完）

【注釋】

*張瑞良，現任國立臺灣大學哲學系副教授

①參閱性善惡論卷第一，卍續藏經第一零一冊，第四二四至四三五頁。

②參閱教觀綱宗釋義，卍續藏經第一零一冊，第四九一頁。

③參閱佛學大辭典卷下，第二九三九頁，丁福保編纂，臺北華嚴蓮社影印，民國四十五年版。

④見於正法華經卷一，第二善權品，大正大藏經（以下略稱大正）九，第六十八頁上。

⑤見於法華論，大正二十六，第四頁下，十四頁中，參閱大乘佛教思想論，第二九零頁，木村泰賢著。

⑥參閱法華經の成立と展開，第二七六至二七八頁，金倉圓照編，京都，平樂寺書店，一九七零年版。

⑦參閱法華經の成立と展開，第九九至一零一頁，第二五五頁，金倉圓照編，京都，平樂寺書店，一九七零年版。

⑧見於妙法蓮華經方便品，大正九，第五頁下。

⑨參閱法華經義記卷二，大正三十三，第五九六頁下至五九七頁上。

⑩參閱法華文句卷第三下，大正三十四，第四二頁中。

⑪參閱法華玄義卷第二上，大正三十三，第六九三頁中。

⑫見於法華玄義卷第二上，大正三十三，第六九四頁上。

⑬參閱法華文句卷第三下，大正三十四，第四三頁上。

⑭參閱法華文句卷第三下，大正三十四，第四二頁。

⑮參閱佛祖統記第十五，了然大師傳，大正四十九，第二二六頁下。

⑯見於法華文句記卷第四中，大正三十四，第二二二頁上。

⑰見於摩訶止觀卷第五上，大正四十六，第五四頁上。

⑱參閱摩訶止觀卷第五上，大正四十六，第五二頁。

⑲同上註。

⑳參閱摩訶止觀卷第五上，大正四十六，第五三頁。

㉑同上註。

㉒同上註。

㉓同上註。



評「評印順法師《心經講記》」

(未完)

近讀《內明》第二三四期王永居士之「評印順法師《心經講記》(以下簡稱評)一文，王居士之治學態度，筆者甚為欣賞稱讚，能大膽地以自己對般若中觀系的理解向印順法師提出質疑徵難，此舉實為一個佛教徒，一個學者應有的態度。然細讀其文，特別是幾處引用《中論》的地方，不免發現作者對聖龍樹中觀學思想的理解有些不妥之處。現略述於後，敬請各方大德善信批評抉擇。

一、破緣起法

評云：「《講記》執因緣生一切法」。這裡我們暫且不管印順法師有沒有「執」因緣生一切法，還是先看王居士對「因緣」的認識。評云：「第一火空中無獨存性可得，可言無我。然豈但無獨存性可得，雖因緣假合，亦不可得也，何以知之？一切事物，因緣假合，故無自性，無自性故空。然則因緣亦事物也，因緣亦無

④同土法。
⑤同土法。
⑥同土法。

⑦見《華嚴經疏》卷五十五，大五四十六，華五三頁。

⑧見《華嚴經疏》卷五十五，大五四十六，華五二頁。

⑨見《華嚴經疏》卷五十五，大五四十六，華五四頁。

⑩見《華嚴經疏》卷四十四，大五三十四，華二二頁。

⑪參閱《華嚴經疏》卷十五，大五四十六，華二二六頁。

⑫參閱《華嚴經疏》卷三十四，大五三十四，華四二頁。

⑬參閱《華嚴經疏》卷三十四，大五三十四，華四二頁。

⑭見《華嚴經疏》卷二，大五三十三，華六四頁。

⑮見《華嚴經疏》卷二，大五三十三，華六四頁。

昌願

自性，亦復自空。因緣空故，即無因緣，何得執為因緣假合」。此外明顯可以看出，王居士對因緣法空得太過份了，非僅事物之自性空，因緣假合亦不可得空。世間諸法無不是因緣所生，活生生地擺在我們面前，若連此亦不可得，那麼，非但善因善果，惡因惡果的世間因果無從建立，出世間一切因果亦無以建立。這豈不是破壞因果，四諦、三寶而墮入拔無因果之邪見？！

我們再繼續看王居士振振有詞的思想根據為何。評云：「又《中論》中明白顯示因緣無性，故無因緣，何得執因緣生一切法也。」

《論》云：『緣起，大五二十六，華四頁。』十四頁中，參閱大乘

『因是法生果，是法名為緣。若是果未生，何不名非緣？果先於緣中，有無俱不可，先無為準緣，先有何用緣。若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣。』此破因緣也。

『果若未生時，則不應有滅；滅法何能緣，故無次第緣。』此華嚴

此破次第緣，即等無間緣也。

『如諸佛所說，眞實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣？』

此破緣緣，即所緣緣也。

『諸法無自性，故無有有相，說有是事故，是事有不然。』

此破增上緣也。

顯然，這是錯解《中論·觀因緣品》的思想。龍樹假若如王永元居士理解認爲的那樣破四緣，龍樹即成爲釋迦罪人了，而不是聖龍樹。龍樹在《觀因緣品》中之所以要破四緣，是因爲阿毗曇時代的論師們，對世尊根本教法——緣起法的詮釋實有化，不契無我的中道觀。龍樹菩薩爲了要糾正他們的思想——執因緣有自性，故破其自性而還其本來面目，返歸到佛陀說因緣法的無我契理中去。這是《中論》的契理契機。《般若經》亦說：『菩薩摩訶薩，欲知諸法因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅蜜』。所以，《中論》並沒有破壞緣起之因緣法，它所破斥的僅僅是因緣的自性，這點我們務必明確弄清！絕不能如王永元居士所理解的，認爲這是破因緣，那是次第緣緣，此是破緣緣，那是破增上緣。假若這樣去理解《中論》，那真的是龍樹罪人，釋迦罪人！

二、違般若中觀之空義

何謂是般若中觀之空義呢？《大智度論》卷三十一云：『性名自有，不待因緣，若待因緣，則是作法，不名爲性。諸法中皆無性，何以故？一切有爲法皆從因緣生，因緣生則是作法；若不從因緣和合，則是無法。如是一切諸法性不可得，故名爲空』。空，是一切諸法之性（自有，不待因緣）不可得而名爲空。所以空是否定法之自性，並不否認無自性之緣起法。無性的緣起法是不碍空的幻有。這是我們從《大智度論》中，對空義得到的正確認識。龍樹在《中論》更爽快地說：『因緣所生法，我說即是空』。意

謂：什麼是空呢？因緣所生法就是空；空就是因緣所生法。《心經》亦云：『色不異空，空不異色，色即是空，空即是色』。

我們已對空義有一正確認識，那麼，讓我們查閱一下評對空義作如何理解。「評」云：『一切事物因緣假合，故無自性；無自性故空。然則因緣亦事物也，因緣亦無自性，亦復自空。因緣空故，即無因緣，何得執爲因緣假合』。顯而易見，這裡不但把空作爲無自性解，亦作虛無解。把因緣及因緣所生法都予以否認，如否認自性一樣空掉。不免謬解違背般若中觀的空義，掉落在斷滅空的泥坑。我這樣說並不強加給王永元居士，他的的確確是樣理解空義。評曰：『然豈但無獨存性（自性）可得，雖因緣假合亦不可得也』。這是明確不過的自白。

我們再從空性的悟入處看王居士的思想。評云：『而諸行無常，是生滅法，何能藉此悟入第一義空？唯有破盡，諸行無常生滅之見，方悟第一義空』。悟入第一義空要破盡諸行無常之生滅見，此把不生滅之空與生滅諸行斷然割裂成兩個水火不相容的東西了，顯然是極大地違背般若中觀空的思想。試問：不從諸行無常的緣起法悟入空性，從何而悟入呢？空不能離開緣起的諸法而有些寂滅性啊！再說，『破盡諸行無常之生滅見，方悟第一義空』，這似乎是『不要了這個以後，那個才會顯現出來』的意思。其實，離無常生滅之緣起法，空性何在呢？《心經》講的色空不異與即是，不就反反覆復顯示此義？由此可知評之謬甚。

中觀的正義，如《中論·觀涅槃品》云：『涅槃與世間；無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫厘差別』。六祖慧能大師亦云：『佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角』。所以，空就是在緣起諸行中觀察到它的無常性、無我性、寂滅性而得現觀悟入。經上說，釋尊是現觀緣起而成佛；並沒有說釋尊是破盡緣起法而成佛。故經云：見法（即緣起法）即見佛。

三、以不空如來藏爲勝義空

評云：「以此處所說空，非是凡夫所見之虛空，亦非外道所執之斷空，亦非二乘所證之偏空，乃是圓教第一義空，不思議空，具德之空。空中一法不可得，不可得中，方法圓彰。若非圓彰，則三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得無上菩提，何得復有十力，四無畏，十八不共法等一切功德！」此處顯然是把勝義空說成是不空如來藏，有種種不可思議妙用，性具一切功德。但不知般若中觀系是從不說空如來藏後有個不空的如來藏做一切功德的本體。《中論》講勝義空時，《觀如來品》中說：「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。邪見深厚者，則說無如來；如來寂滅相，分別有亦非。如來性空中，思維亦不可，如來滅度後，分別於有無。如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛」。《中論》即以常無常等四，邊無邊等四，等等戲論爲勝義空；而此勝義空性是聖者由般若慧而悟達法法無性。畢竟皆空，無一絲一毫的虛妄顛倒亂相的境界。學者不能不注意，以免與如來藏說混爲一談。

佛果的一切功德，依中觀者說，是依般若波羅蜜多而得。因爲「諸佛菩提，非僅是智慧，而是以慧爲中心，融攝一切功往。諸佛因地時，不僅是修般若，也修施、戒、忍、進、禪等自利利他一切功往，故證果時，也證得無邊功往」。所以《般若經》云：「舍利弗，菩薩摩訶薩欲偏知佛十力，四無所畏，四無碍智，十八不共法，大慈大悲，當習行般若波羅蜜」。《心經》亦云：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。假如是性俱一切功德之空，經即不應說「依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。由此可知，評的作者因不達中觀之勝義空性，而以不空如來藏爲第一義空。

四、餘論

上面已從評一文所透露的點滴思想進行一番批判，最後，再簡單地談談兩個比較重要的問題。

一、三法印與一實相印。一般學者往往都把此二者機械化地分判爲：大乘是一實相法印，小乘是三法印。其實，此在中觀體系中，是以「一切法空的諸法無我，貫徹了無常與眞常。即空的無常，顯示了正確的緣起生滅，即空的常寂，顯示了正確的緣起寂滅」。所以「凡是存在的，必是緣起的，緣起的存在，必是無我的，又必是無常的、空寂的」。由此可知，三法印與一實相法印並不矛盾，亦不能機械分判其大小，而是三一無碍。故《中論》說：「衆緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」。

二、三乘的涅槃。涅槃是惑業苦本性空寂實證體現的寂滅境界；三乘共求共證之果。依般若中觀系說，三乘的菩提果是有差別差殊的；涅槃果則沒有差別。《般若經》云：「涅槃是三乘共證。經上亦說三乘共坐解脫床。此是無可非議的明證。所以經上有時亦稱佛爲阿羅漢，即是此意，不然即無從索解。故三乘涅槃不能作有差別解」。

除上二點外，評還談到《講記》不明「人生諸苦，乃因不悟解諸法性空所致」；反對《講記》解除苦痛所說的二種方法，即充實自己與消滅苦痛的根源；非議《講記》以不離義，無差別義解釋「不異」二字；責斥《講記》堅執有因緣條件；及激烈評擊《講記》對中國部份學者，因不體貼經義而落入圓融的情見的批評。這幾個問題，《講記》與評誰契理、誰不契理，我姑且不說，智者善爲抉擇！

(完)



中國禪宗思想的特色

一、中國禪宗思想的源流

中國禪宗以菩提達摩爲初祖，他是南天竺高僧，屬婆羅門種姓，通徹大乘佛法。他觀見中國人有大乘根器，於梁普通八年（五二七）泛海來到廣州。武帝遣使迎至建康（今南京），相與問答，因機不契合，遂渡江北上，到河南嵩山少林寺，「九年面壁而坐，終日默然。」世稱「壁觀沙門」。他所傳的是安心禪法，深受魏孝明帝推崇，僧俗信奉的甚衆。這是以『楞伽經』爲根據的大乘禪法，不同於安世高的小乘禪法。小乘禪法只是用「對法」分析的法數作止觀對象，構成「禪數」形成，沒有越出小乘學說範圍，而大乘禪法的流行，則是在其後東晉鳩摩羅什和佛陀跋闍羅的時候。他們譯出『坐禪三昧經』、『達磨多羅禪經』等，介紹了各種修禪方法，其中重要的是「念佛法門」。這種「念佛禪」是由觀念佛的相（三十二相）、好（八十隨形好）、佛的功

的特色

「楞伽經」四卷本與十卷本，內容雖有差異不同，但根本教義並無二致。十卷本與四卷本，內容雖有差異不同，但根本教義並無二致。十卷本與四卷本，內容雖有差異不同，但根本教義並無二致。

蔡惠明

德（一百四十不共法），以至諸法實相，都是從念佛門引伸而來。淨土宗初祖東晉慧遠在江西廬山所結集的青蓮社，就是奉行觀想念佛。到了南朝劉宋求那跋陀羅譯出「楞伽經」，列舉愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪四種名目，而以具備自覺聖智內容的如來禪為止觀的最高層（「禪」原是止觀的意思，止是定，觀即慧，慧能的南宗「以定慧為根本」），契合於「如來藏心」（在「楞伽經」中看成眞如異門）的攀緣如禪作它階梯，直截了當地指示佛家的究竟和源頭，啟發當時講習禪學的人另闢途徑，這是中國禪宗思想的導源。

初期禪宗從達摩到神秀都很重視「楞伽經」，禪宗史上稱他們爲楞伽師。「續高僧傳、慧可傳」載，慧可斷臂立雪，請達摩傳佛心印之前，已憑他自己的聰明對當時流行的義學有很深的造詣，自成一家。他一遇到初祖，就承啓發，明白地提出四卷本「

楞伽經」和當時新譯十卷本之說相對抗。在達摩示寂後，他又為信眾們講述心要，使他創解的「楞伽」風靡一時。可見原始禪宗思想與「楞伽經」緊密相關。但他所講專附玄理，不拘文字，時有變化，隨緣便異，是一種自由解釋的方法。因此在鄴都講學的時候，曾受士大夫鄙視，惹是生非，使他流離潦倒。然而他所創的講經方法，却給後世以很大影響，讓學者能自由引經據典，在道信時「東山法門」就組織五方便法門又有發展。這五方便門即：

一、「知心體」。一方面知體性清淨，一方面知體與佛同，由此入道。

二、「知心用」。心用是指清淨心作用，即「用生法寶」，用與教相契合，但是儘管有用，「起作恒寂」，心無所波動，「萬法皆如」。也就是說，心雖有所作用，但無高下分別，一律平等，正如「金剛經」所說：「諸法平等，無有高下。」

三、「常覺不停」。這「覺」是指前兩種的體用之知。應經常保持這種覺悟而不停頓。由此隨時「覺心在前，覺法無相（有相即粘着）」。

四、「常觀性空寂」。對自己的身體要看得空寂，「內外通明，入於法界，未曾有礙。」觀身體融合於法界之中，而不感到有什麼障礙，也就是忘身於法界。

五、「守一不移，動靜常住，能令學者明見佛性。」明見的「見」，是「證會」、「現觀」的同義詞，面對面見到，不需要通過什麼中介，即禪宗常用的「直截了當」。

由此可以早入定門，「成就一行三昧」。慧可的撰作已散佚無存，他怎樣自由解經，已經難以舉例。但據「楞伽師資記」記載，從第一代楞伽師求那跋陀羅起，就已提出「諸佛心第一」（後世說成「佛語心為宗」。）這句話所指的是佛說的樞要，心是核心的心，但禪師們不理會譯師的說明，借用為心靈的心，這正是自由解經的一個典型例子。可以推想，慧可的講說方式與此相差無幾。

達摩禪法以「理入」和「行入」為入道途徑。「理入」就是壁觀，主要是「藉教悟宗」。「行入」指萬行同攝的「四行」，即報冤行、隨緣行、無所求行和稱法行。慧可重視「楞伽」，主要是經文明白解釋了佛性和人心的關係。「楞伽」之說，由「勝鬘經」而來（見「楞伽經」卷四），而「勝鬘」譯本以「一乘方便」為題，被認為是一乘宗的代表作。所以慧可依一乘宗解「楞伽」，實際上是用「勝鬘」經意來作溝通，因為「勝鬘」和四卷本「楞伽」都是求那跋陀羅所譯，對於兩經的講求又正是南方流行的新學，慧可之所以以經解經，是有其主客觀因素的。至於「楞伽」的四卷本和十卷本，內容雖有詳畧不同，但根本分歧還在於依「勝鬘」而說佛性的一段。四卷本此段將佛性和人心看成一事，認為不過說起來的名目有些區別而已。如說佛性用「如來藏」，說人心則用「識藏」，經文融合兩者說成「名為如來藏的識藏」。十卷本却完全不同，它將兩者截然看成兩事，不但特別加上「如來藏不在阿賴耶識（即「識藏」）中」一句，而且強調說它們是「二法」。從這一基本分歧點出發，四卷本原來只說有一心，一種自性清淨的心，而十卷本則說有二心，淨心和染心，其有關理論也相應起了變化。所以慧可聲稱受初祖的付囑，必須

以四卷本「楞伽」爲傳法依據，是有其深意的。還有壁觀禪法，在印度已有南北之分，達摩定學爲南天竺所推重，可能與從地遍處入手應用色曼荼羅有關。這原是南傳的禪法，大乘加以應用地遍處的修習，則更進一步要求並把「地」的概念也不存於心中，類似「瑜伽師地論」卷三十六所說：「無所依而修習」。因此唐道宣認爲是冥心所寄，又稱它取法虛宗。

達摩傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信。道信在廬山大林寺住了十年，此寺是三論宗法朗的弟子智鑑所造，智鑑曾向天台宗問過止觀，所以道信的禪法，可能由於智鑑而受到多方面的影響，他的禪法已經在楞伽師的基礎上發生了許多變化。首先是修行方法。最初的楞伽師修頭陀行，嚴格地守持戒律。頭陀行共有十二種戒，其中特別規定不許一地久居，以免有所留戀，因此他們的住處是不定的。但是到了道信就改變了這一情況，他先在大林寺住十年，又在黃梅雙林寺定居三十年，還「聚徒五百人」，這就與原來楞伽師完全不同了。況且從他所著的大乘戒本看，他一面教禪，一面傳戒，這類似北方禪師如天台宗慧思等的作法。當時佛教中另有一些新興教派，都以接近羣衆爲目的，對教理力求簡化，解釋也很自由。這些新興教派的方向，自然也影響楞伽師的轉變。雖然楞伽師仍信奉「楞伽經」，強調「佛語、心第一」。但道信吸收了「楞伽」以外當時流行的「無盡意經」、「華嚴經」、「法華經」、「維摩詰經」、「般若經」等的思想，認爲「念心」就是「念佛」，把念佛法門也組織到他們的思想體系中去了，至於具體地談到修正觀的方法，就更與天台宗相似了。還有，道信提倡的「一行三昧」出自梁代曼陀羅仙所譯的「文殊般若經」。經中所說的「一行」，是一種行相，即指法界一相。因爲法界無差別，成爲一相，以一相爲三昧境界，即以法界爲所緣，「繫念法界」成了「一行三昧」。經文說：「專心一佛，稱念

名字，隨佛方所，念念相續，即於念中見一切佛。」最後「忽然澄寂，更無緣念」。由此而知「離心別無有佛，若知此理，即是安心。」這又明顯地受「大乘起信論」的影響，更接近「般若」思想。其實「起信論」的最後根據依舊是在魏譯「楞伽」的異義上面的。只有被看作弘忍「秘傳法衣」的慧能才改變主張，以「金剛般若經」代替「楞伽經」。這有二方面的原因：一是由於當時「楞伽經」的傳習已經偏重文句的疏解，不免名相支離，失却指導實踐的精神，不能不另求簡要的典據。二是因當時傳譯了無著的「金剛經論」，改變了對於禪的看法，禪的意義擴大了，不一定要靜坐斂心才是禪，行、住、坐、臥都是禪，禪就在日常生活中。南派禪宗的新主張，就是在這一理論基礎上發展起來的。

慧能在嶺南弘傳他的簡易禪法，力求保持禪家開宗以來的本色。他的弟子懷讓、行思，再傳弟子馬祖、希遷等繼承和發揚，逐步擴大影響，與北方很有勢力的神秀一系形成了對峙。在慧能圓寂二十年後，他的晚年弟子神會在河南滑台大雲寺、洛陽荷澤寺與北宗進行辯論，說神秀一系「師承是傍，法門是漸」，只有南宗才是正統，（見獨孤沛「菩提達摩南宗定是非論」，近年來敦煌卷子裏一再有此論斷片發現，已可輯成一完整本子）。從此南宗大興，北宗漸寂。禪宗在中唐以後成爲中國佛教的主流，它是我國佛教八宗中最具有中華民族特色的一個宗派。

二、中國禪宗思想的特色

中國禪不同於印度禪，也有異於日本禪。慧能思想的中心是他的佛性說。「壇經」記載，他由嶺南到黃梅初見弘忍時，兩人之間有這樣一段對話：

「弘忍問慧能曰：『汝何方人，來此山禮拜吾，汝今向吾邊復求何物？』」

慧能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，唯求作佛。」

和尚遂責慧能曰：「汝是嶺南人，又是獼獠，若爲堪作物？」

慧能答曰：「人卽有南北，佛性卽無南北，獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？」

由此可知，慧能早就領悟了佛性學說，認爲人人皆有佛性，人人皆可作佛。人可分南北，而佛性無南北之分；人可分獼獠（當時對獼犬行獵爲生的南方少數民族的貶稱）與和尚的不同，而佛性則無有差別。他在得法偈中說：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處有塵埃。」揭示菩提樹，明鏡臺都是「空」的，「凡所有相，皆是虛妄」，只有佛性才是真實永恒清淨的。佛性，佛指覺悟，性意爲不變。佛性一詞和法性、實相、如來藏等概念，義一而名異。『大乘玄論』卷三稱：「經中有名佛性、法性、眞如、實際等，並是佛性之異名。」『涅槃經』也說：「佛性有種種名，於一佛性，亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名楞嚴三昧、獅子吼三昧。」經中還指出有三因佛性，卽正因佛性、了因佛性和緣因佛性。『壇經』說：「人性本淨，爲妄念故，蓋覆眞如，離妄念，本性淨。」慧能認爲「自性常清淨，猶如『日月常明』，『只爲雲覆蓋』，才造成『上明下暗』的局面，蒙蔽了自己的本性。爲此他提出了識心見性成佛說。如『壇經』中載：「不識本心，學佛無益，識心見性，卽悟大意。」他要求人門「自識本心，自見本性。」並指出：「佛是自性作，莫向

身外求，自性迷，佛卽衆生，自性悟，衆生卽佛。」他對傳統的佛教提出了這樣一個問題：「東方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？」這一問題提得很有道理，是傳統佛教的一個矛盾。慧能在『壇經』中的回答是：「凡愚不了自性，不識心中淨土。」求佛只有向自心中求成佛也只能靠自己的覺悟，所謂「自性自度」，應當肯定自我的能動作用。

慧能的另一個重要思想是他的頓悟成佛說。頓悟還是漸悟是以慧能爲代表的南宗與以神秀爲代表的北宗兩派思想的根本分歧之點。頓悟說主張無須長期按次第修習，一旦把握住佛教真理，卽可突然覺悟成佛，而漸悟則認爲必須累劫修行。在我國初傳的大小乘禪學在成佛的步驟、方法上，理論各有差別。安世高所傳的小乘禪學，側重於數息行觀的精神修煉，認爲達到阿羅漢果位也須累世修行，積累功德，被看成是漸悟的一派，這也是印度佛教的一種傳統說法。支婁迦讖、支謙所傳的大乘般若學則側重於義解，直探實相本體，被看成是頓悟一派。東晉時的支道林、道安、慧遠、僧肇等把成佛的步驟與菩薩修行的「十住」階次相聯系，認爲「七住」以前是漸悟過程，到了「七住」，對「無生」（實相）法有堅定的認識，已證得「無生法忍」，雖非究竟，但已可有頓悟。這種頓悟，還承認一住到七住是漸修的過程，是一種漸進的頓悟，被稱爲「小頓悟」。真正創立頓悟學說的是道生，他認爲七住內沒有悟道的可能，必須到十住時最後一念「金剛道心」，才有一種猶如金剛般堅固、鋒利的能力，頓將一切妄惑斷得徹底、乾淨，由此得到正覺，頓悟成佛。傳說他著有『頓悟成佛義』，但已佚。他的頓悟成佛說在當時被認爲是異說，受到圍攻，甚至被開除出僧團。後來南齊隱士劉虬作『無量義經序』，

提出「入空必頓」的觀點，也主張頓悟成佛。南朝宋文帝和孝武帝對道生表示支持，情況始有所改變。慧能在「壇經」中說：「迷來經累劫，悟則剎那間」。「前念迷即凡，後念悟即佛。」又說：「一念迷即般若絕，一念智即般若生。」他還現身說法地宣稱：「我於忍和尙處，一聞言下大悟，頓見真如本性。」禪宗的頓悟思想對中國哲學影響很大，如宋明理學的朱熹所倡導的「一旦豁然貫通」的功夫，就脫胎於頓悟說。陸九淵提出的「發明本心」以達到知的認識論，也源於頓悟理論。另外，傳統佛教講出家修行，而六祖則提倡「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，猶如覓兔角。」在「壇經」中還多次指出：「若欲修行，在家亦得，不由在寺」，「勿離世間上，外求出世間」，「外離相曰禪，內不亂曰定」等。這些改革，簡化了佛教的理論和實踐，並使佛教進一步實現中國化。禪宗思想既融合了印度佛教文化，又繼承了我國傳統文化，它是兩種文化融會貫通的產物，與其他各宗派比較起來，具有更大的生命力，因此迄今流傳綿延不斷。

三、歷代禪師對禪宗思想的發揮

歷代禪師對禪宗思想身體力行，都有很好的不同程度的發揮。如長慶慧稜二十餘年坐破了七個蒲團，仍然沒有見性，直到有一天，偶然卷起窗簾，忽然大悟，便作頌說：「也大差，也大差，卷起簾來見天下，有人問我解何宗，拈起拂子劈頭打。」他偶然卷簾見得三千大千世界原來如此，而得「識心見性」，解去坐禪的束縛，靠自己豁然貫通，而覺悟了。頌中「卷起簾來見天下」是他悟道的關鍵，因為照禪宗看，悟道成佛不要去故意作着，要在平常生活中自然見道，就像「雲在青天水在瓶那樣，自自然然，平平常常。禪師無門有頌云：「春有百花秋有月，夏有涼風

冬有雪；若用閑事掛心頭，便是人間好時節。」禪宗的這一精神境界正是一種順乎自然的境界，自在無礙，便都是好日良宵。如果執著坐禪，那反為自己運用的方法所障，不得解脫。臨濟義玄說：「佛法無用功處，只是平常無事，疴糞送尿，着衣吃飯，睡來即臥，愚人笑我，智乃知焉。」要成佛達到涅槃境界，不是靠那些外在的修行，而是要像慧稜那樣在日常生活中頓悟。有僧問馬祖：「如何修道？」馬祖說：「道不能修，言修得，修成還壞。」可見不能在日常生活以外去追求修道。又有僧問趙州從念：「學人乍入叢林，乞師指示。」趙州反問：「吃飯也未？」僧答：「吃粥了也。」趙州說：「洗鉢去！」這個僧人因此大悟。道在平常，禪在生活中，只有「坐亦禪，臥亦禪，靜亦禪，動亦禪，吃飯拉屎，莫非妙道。」禪宗說無道可修，把一切外在的、形式的東西都否定了，體現平常心外再無道心，在平常生活外無須有什麼特殊的生活，如有這樣的覺悟，內在的平常心即可成為超越的道心，不必從身外去求。

禪宗五派的思想相差無幾，僅是門庭設施的不同，接引學人方法亦有所區別，以至形成不同的宗風。法眼文益在他所著「宗門十規論」中指出：「曹洞則敲唱爲用，臨濟則互換爲機，雲門則函蓋截流，潯仰則方圓默契，法眼則一切現成。」以後禪風有所改變，出現「頌古」、「評唱」等一類禪門偈頌，並有克勤作「碧巖集」。從此禪宗機用變成逢場作戲，禪師們胸無點墨，却喜擠眉弄眼，產生了各種流弊。克勤的弟子大慧宗杲銷毀「碧巖集」刻板，意欲杜絕不明根本，專尚語言的禪病。但不久又有刻版重出，宗杲的預定目的未能達到。後他提倡「看話頭禪」，將「敲門磚」交給初學者，深受信衆歡迎。他又反對正覺所倡導的「默照禪」，稱之爲「邪禪」，認爲是不求妙語，（下轉第32頁）

然，平平常常。轉禍機門音駁云：「春官百卦灼言民，夏官窮屬要五平當坐岳中自熱良嶺，施爲『變五青天本五誰厭懌，自自然』」最妙哥嶺曲關鑿，因微辨禪宗香，哥嶺如勸不要去姑意抄替，聊由東轉，戰自口語於貴嶺，而聲過了。駁中「參鼓驚來見天不熱參難見二千十世」小意是「去」。

張大千與謝稚柳敦睦

一天，周然參出窗簾，感發大哥，更許駁語：「出大差，出大差。吸具靈慧對二十鏡半坐寫了十個解圍，仍然好育見封，直徑育聖升聊相接聊宗思慰長壽伏首，清音好現曲不同野史曲籍職。」

張大千與謝稚柳敦煌考古記

張大千先生又名張爰居士，作畫時互相用之。他於一九五三年以八十四歲高齡逝於台灣。他在解放前自帶譯員與一切工技師度美賣畫。所謂鄭虔三絕，紙貴洛陽，轟動一時。解放後周恩來總理多次托人請他返國回鄉，重親故舊，但以種種緣故，未能如願！大千先生有兄名張善子，張善子是原名，但後人都以張善子稱，爲張大千之二兄，善畫虎，久寓蘇州鳳凰街之網師花園。經常蓄一小虎，觀其生活。大千先生久仰佛法，青年時期曾一度遜蹟寺院，擬爲沙彌，杭州靈隱寺僧以戒律語之曰：汝來擬爲沙彌，但未辭父母，理所不許！但視其不俗，暫容而已！又詢其學？對曰：孔曰；如之何？佛云；無可說；有書皆讀，但不求甚解。乞師教以正法！僧又問：汝學農學工否？對曰：未曾實踐！祇學些：堆砌耳！老僧以其言有深緻，又考之曰：何謂學？學何謂？何爲學問？大千對曰：學者入門之道也；無學無智，不能爲材！學何謂者，有益於衆生耳！學問之道，取其大者，棄其小者，棄小扶大，佛法是也。老僧頷之不答。一日老僧命書字聯；

「爆頭聊」，籍之爲「張聊」，臨錄是不知也哉。（不轉錄35頁）
「搞門聊」交鋒既畢，夥受哥寒燭照。弟又叉樓玉貴祖師由
道重出，宗果的匪宝目由未消數匝。對峙點點「香語頭聊」，袪
衆一渡週，意爲其蘇不思財本，事向語言的聊寂。卧不入又有談
考古記
各縣府獲。京懷的榮于大慧宗果論毀「啓類
范變，出庚「駱古」，「轉即」等一談聊門點點，並育京懷并
眼函蓋蕭燕，蘇叫明式圖爆哭，去期眼一更更如。」以對聊風育
門十慰歸」中譜出：「曹師明搞即爲用，調齊眼互對爲辦。雲門
式衣衣育祖國眼，以至承知不同的宗風。去期文益并册習著『宗
聊宗汪派伯思慰琳差無幾，樹景門親婦**張培之**，魁能舉人

南虎者廣州之高劍父也，高時爲中山大學教授，劍父之兄即高奇峯亦名畫家也。事隔幾年其二兄也信了大法，居恒在蘇州鳳凰街馳名的網師園中養一小虎，日與相親，值印光大師在城北之北寺塔（即報恩寺孫權所建）傳戒授徒。善子先生隨帶小虎，意欲同時歸依，不料小虎祇慣平地，不會跨越大雄寶殿之高大門檻，善子先生（也稱張善子）乃竭力幫助之，不料反損虎足！郡人推之曰：有此難弟，乃有難兄，兩悉稱佛門雙雄而同枝同感也！此後因畫事晤吳青霞女史，大千稱某年月女史曾到靈隱拜佛，吳訝其何以知之，大千猶道其當時如何裝束，有沙彌奉命擊鐘一百另八下事。吳問大千先生，何由知之？大千詳答之曰：是時座而擊鐘者即昔日小沙彌而今日之我也。至此吳青霞女史頓憶舊事，方知大千曾在靈隱爲沙彌事。抗戰軍興大千先生返至重慶，時彥羣集，

張大千，徐悲鴻及郁達夫等都爲武進許家常客。許又稱「千山萬水人家」。許氏舊爲南通張騫秘書，別無所好，專藏雨花台（實出六台山中）水石，維妙維肖，非想像可及，人稱南許北張。張即張輪遠。光緒己亥生。原籍武清，世居津沽，亦好藏水石。早年在南開中學與周總理爲同窗至好。後入北京大學爲黃季剛（即黃侃）學生。曾自題聯云「曾擁圖書逾萬卷。常隨頑石共千秋」。又自題五十壽有句云：「癖似元章唯愛石。老同高適始爲詩」。所以南許北張爲水石兩大名。實際南許之石既多而又精。畫家臨觀千姿百態之外，更悉意其衣褶，色彩流暢曲水，自然而然，皆人力不可加者也。一日大千與悲鴻兩先生看罷之後，盛嘆天地造物之精，書畫家雖有妙筆何能及此！許公曰：事不難，難在費工力也！大千問之，許公曰石質之存形存態皆臻地震天造地設之力。化合染工，合不成意！紅色硃也，綠色銅也，藤黃而加剝皮之生薑，即黃也。濃厚可隨畫所須，廣東之翡翠，但取其玉石，邊皮不加使用，紅玉藍寶石，亦皆如此，即劣質水石，亦有可取之

寶，慣在剝皮乾淨，貯少不貪多，磨成細粉篩過，最好如溶金之法入煉金之鍋熔成膏塊，藍、紅、黃各原色有之，盡皆大自然產物，何能以人工之筆合成。張苦心孤毅而爲之。故張之畫筆色彩無人可比。故觀張畫者，先看顏色，無不燦爛天然！大千先生去敦煌後，每到荒山野林，無不到處覓寶，城如大千先生所言；北魏以前，金量不豐，而敦煌之建築工藝師並無人工合成之染料，但能使數千年之畫筆金匠，歷劫而不磨者皆賴天造地設之自然染料也，許公之言，畫龍而點精也。

大千先生於一九五三年以八十四歲高歲在台灣逝世之後，國內好友及其諸位弟子在一九八三年四月二十二日至五月二十二日歷經收集由上海市博物館與中國美術家協會上海分會共同主辦「張大千遺作展覽」觀者雲集。余亦前往參觀數日，佳作如林，實不愧一代大師也。一日，余在會中遇到大千先生之大弟子劉侃生先生（他現在住上海蓬萊路龍門村一百號，主辦人之一也）。我問之曰：何以不見張公自敦煌歸天水後，值到一九四七年方在精中求精，大千先生自己精心監印的一套十二大張的敦煌壁畫。連大千先生自作之序言。共十三大張。每張長達卅九公分，闊每張廿七公分。有些先生自畫，有些與外國僧人合作的。由三元印刷廠印置，印刷廠名如點針，不爲廣告，但恐喧賓奪主耳。劉答事屬有之，時爲抗戰勝利之第三年，新聞紙也緊張，何來此種外來之上等銅板紙經多方努力，始得進口若干。當時先生一切皆自行監製，乃是紀念敦煌之行而自印送人的紀念品，不但紙張不多而印價甚貴。一般人無法問津，所以流傳不多，以一九四七年付印至今亦將卅五年。因覓不到所以闕如也！我告之曰：我家中藏有一全套。劉語我及同去之太倉范雲鵬先生曰：不必張揚，屆時我們聚觀可也。

大千先生自行監印之壁畫；原自序一大張。其文如下：

張大千先生臨摹敦煌壁畫全套十二大張序；

辛己之夏，薄遊西陲，止於敦煌石室壁畫，犁然蕩心。故三載以還，再出嘉峪，日夕相對，慨以興懷，不能自己！舊傳當符秦建元二年，有沙門樂僊枚錫林野，行至此山，見有金光，狀若千佛，因營窟一龕。其後自元魏以迄於元，代有所營，今所存者，凡三百有九窟，綿互約二三里，所謂樂僊窟者今不復可考矣！石室唐時名漠高窟，今稱千佛洞。出敦煌縣南四十里。黃沙曠野，不見莖草。到此則白楊千樹，流水繞林，誠千百年來之靈岩靜域也，大千流連繪事，傾慕平生，古人之蹟，其播於人間者，嘗窺見其什九，求所謂六朝隋唐之蹟，乃類於尋夢。石室壁畫，簡籍所不備。往哲所未聞，丹青千壁，遯光不曜盛衰之理，吁其極矣？今石室所存，上自元魏，下迄西夏，代有繼作，實先蹟之奧府，繪事之盛舉，原其颺流，元魏之作冷以野，山林之氣勝隋，繼其風溫，以樸寧靜之致。遠唐人不煥，其文濃樸敦厚，清新俊逸，並擅其妙，斯丹青之鳴鳳，鴻裁之逸驥矣，五代宋初，躡步晚唐蹟頗蕪下，亦世事之多變，人才之有窮也。西夏之作，頗出新意而刻畫板滯，並在下位矣！安西萬佛峽，唐時知榆林窟。并屬敦煌郡，今在安西城南一百八十里。舊傳謂建始於北涼所造窟。亦長一二里，大半崩毀，今所存者，惟二十餘窟。稽諸壁畫，僅留初唐之蹟耳！大千志於斯者，幾及三載，學道暮年，靜以自悼，聊以求三年之艾教，論起八代之衰。茲列舉所臨漠高，榆林兩窟數代之作，選印成冊，心力之微，當此巨蹟，雷門布鼓，貽笑云爾！

作者註：全備除上述序言外，彩圖共十二大幅，每圖都五彩着色，銅版紙精印，圖與序言每張高卅九公分，闊廿七公分，三元印刷廠精印，張大千自行監製。每圖均有簡註，限於篇幅謹略贅一二而已。

(一)張大千臨摹敦煌漠高窟壁畫。第二百四十八窟南壁。北魏。薩埵王子捨身飼虎圖。高四尺一寸。寬五尺二寸。番僧昂吉同畫。節金光明經。詳言不贅。

(二)張大千臨摹敦煌漠高窟壁畫。第八十三窟。西魏夜叉。高二尺一寸四分，寬三尺一寸五分。又二百十三窟。北魏夜叉。高二尺一寸六分，寬三尺二寸五分。此張上下各一幅。原註不贅。

(三)張大千臨摹敦煌漠高窟壁畫。第二百七十四窟。隋。澡井。門人蕭建初同畫。註：此畫五彩繽紛極矣！

(四)張大千臨摹安西榆林窟壁畫。初唐。十兒心智同畫。高六尺八寸。寬二尺五寸五分。

大勢至菩薩像。

(五)張大千臨摹西安榆林窟壁畫。第十七窟東壁。盛唐。盧舍那佛。高六尺六寸五分，寬三尺三寸。門人蕭建初同畫。

(六)張大千臨摹敦煌漠高窟壁畫。第一百五十一窟，北耳洞龕後。盛唐。比丘尼像。高七尺六寸，寬四尺三寸。

(七)張大千臨摹敦煌漠高窟壁畫。第一百五十一窟北耳洞龕後。盛唐。高寬同上述比丘尼像。

此像左側有特註云：此窟即光緒二十六年（即一九〇〇年）庚子四月二十七日道士王圓籙發見藏經處。

(八)張大千臨摹敦煌漠高窟壁畫。第二百八十五窟東壁。晚唐。母女供養像。高一尺九寸四分。寬一尺三寸。

(九)張大千臨摹敦煌漠高窟壁畫。第二十八窟甬道北壁。五代梁。迴鶻國聖天公主曹夫人像。高五尺九寸，寬三尺三寸。六姪心德同畫。又原圖右附筆云：題名剝落，以他窟證之，是曹議金夫人像也。

(十)張大千臨摹安西榆林窟壁畫。第十窟甬道右。五代梁。托西

大王曹議金像。高六尺六寸，寬四尺三寸。番僧昂吉同畫。

(十一)張大千臨摹西安榆林窟壁畫。第十窟甬道左。五代梁。曹夫人李氏像。高寬同曹議金像。番僧昂吉格郎同畫。

(十二)張大千臨摹安西榆林窟壁畫。第一窟西壁。西夏。水月觀音一鋪。高四尺六寸，寬五尺一寸。門人劉力上同畫。作者註「此畫甚美麗動人。右側尚有善財童子拜佛圖。十二大張畫畢。」

大千先生在敦煌孤心苦詣歷時三年又七個月。地處漠北荒地，寸草不生，生活艱苦難以想像，將歸時，對甘肅省主席邵力子先生特派其秘書蔣清凡先生（後為上海復旦大學校友會會長）去安西迎之共到蘭州。張在敦煌有一次居然在水溪附近找到了新鮮蘑菇，賴以食用。時杭州常書鴻先生剛到任，張即將所獲蘑菇圖詳細點畫面清楚指名水流方向以贈之，俾能解困厄之用。及至蘭州，已憔悴不堪，不復人形！與邵公共談敦煌事則娓娓不倦，與懷甚高。邵初請大千先生在蘭州預開展覽會，以示大眾，蔣先生復以改七鄉古畫為陪展。十年浩劫余所藏此大千精心刻印本，居然在倉庫中燼餘堆中找出，幸保原壁。從上與大千先生大弟子劉侃生先生說之，於是約期在上海延安西路之紫雲路廿一號二〇一室武進許振（問石。公居稱千山萬水人家）。家展觀時有劉侃生，蔣清凡，太倉范雲鵬諸先生等在坐，事前蔣先生道去安西接大千先生至甘肅之蘭州晤邵力子先生及先在蘭州預展經過。此後又承不遺在遠，為詩四首以贈；並序云：西川名畫家張大千。自敦煌歸蘭州作畫展，我以雲間改七香人物附展，勿勿四十餘年矣！今日承南首（即上述藏石之許振問石公）邀觀培老古物，內有大千墨寶，因吟此呈祭。（一）仙露常駐四牡駢。時與東陽減帶回。石室迎驂傳韻事。寒儒三寶十年歸。（二）三寶歸來已十年。因君話舊意茫然。願將遠道悠悠夢。直到天西雪邊。（三）常愛人間此會稀。皋

蘭迎得大千歸。七香有幸占前席。今朝重來看幾回。（四）古物傳觀省見稀。病身聊復借光輝。莫嫌老身沉腰瘦。且喜十年秦壁歸。上海跛翁求是草。一九七六年仲春年方七十有九歲。

大千先生（一八六九至一九五三年）以八十四歲高齡，逝世於台灣，各方面都為之驚噩，現在上海之老畫家謝稚柳先生，與大千先生更為相知，且同到過敦煌，與大千先生共同研究藝事，故對大千先生交誼更深，特致文悼念！謝老特作詩云：巴山池上雨，相見已無期！我記得謝老當年悼文如下：

『傳來張大千逝世的消息，開始我將信將疑，因為多少年來，不知有多少次從海外傳來張大千逝世的消息，後來都證明不是真的。我希望這次依然是和以前一樣。不幸他真的在台北病逝了。我與大千相交數十年，噩耗傳來，使我格外的悲傷！』

大千今年八十四歲了，回想起相識之始，我才二十三歲。屈指已是五十年前的事。稍後兩年，中央大學聘大千任藝術系教授，那時我亦在南京，大千經常來中央大學上課，因此得日日相見，這樣就日漸親密起來。

當我未認識大千時，先認識了他的畫。覺得他才氣橫溢，令人難忘，及認識他，濃髯如茵，談笑洒落，性情豪放，才知道他的畫筆，正是從他的性情而來，當時大千以善寫石濤而為人交口稱道，頗享盛名。的確，大千寫石濤，可以亂真，但不僅是亂真石濤，而又發展了石濤。他走遍了祖國的名山大川，當時我所見到的他的畫筆，描寫黃山與華山的作品特別多。新奇的表現，給人的感受是風華壯麗而富於寫實的藝術風采。

張大千儘管以師承石濤著稱，事實上，他所能又何止是石濤一家，浙江石谿『八大』梅清『四王』以外的各個畫派。他無所不能，也無不可以亂真。這些畫派的作品，在他歷次的畫展中，都能見得到。他的畫筆，可謂集眾長於一手。豐富的生活，多方的

借鑒，加上他自己的情性，形成了他獨特的風貌。平素作品，一年之中，不敢說千幅，幾百幅也總是有，下筆迅速，頃刻須滿紙。他的性情豪放，但對於藝術的探求却是精細而深刻。這是他前期的情況。

大千的精力過人，因而他的藝術創造特別旺盛。不斷研究歷代的繪畫流派，收藏歷代名蹟，不斷改換自己作品的表現形貌，逐漸脫離了上述那些流派的藩籬。元代之趙孟頫，吳鎮、王蒙，倪瓚等的畫派，又使他的畫筆轉到別一天地。他不僅善寫山水，人物，花鳥也都所不能。不僅善於奔放的闊筆，也善於工細的描繪。即使是工細的，也不是細碎柔弱的風調。一種豪放的氣度，始終流露在他的筆端，顯示了他的藝術特性。當他五十左右時，他的畫風又產生了劇變，而傾向於兩宋。南宋的李唐，馬遠，梁楷，牧溪，繼而是北宋的范寬，董源，巨然，郭熙，這一系的畫派，吸引着他三薰三沐，使他的畫筆是如此地多樣善變，而顯露在這一時期的作品之中。

抗戰開始時，大千在北平。北平淪陷後，大千不得不輾轉回到了故鄉四川。當時我在重慶遇見了大千，他爲我寫了一把扇子。是他臨離北平時所作的自畫像和一首『浣溪沙』的詞：『十載龍頭一破冠，峨峨不畏笑酸寒，畫圖留與後來看。久客漸知謀食苦，還鄉真覺見人難，爲誰留滞在長安』。從這首詞作，可以看出他當時的心情。他回到四川先在重慶住了幾天，然後去成都，游了峨嵋，青城的景色。不久，他又到甘肅的敦煌莫高窟研究北魏，隋唐的壁畫？先後兩年又七個月，第一年，開始爲莫高窟編號，並考訂年代。又還到成都。籌備再去進行臨摹。第二年又攜帶了門人子侄，並又約請了青海的畫僧五人。開始了他的臨摹。並到了安西榆林窟，近陽關還有一個西千佛洞，到西千佛洞臨摹的，大千是第一人。找到敦煌是在大千到敦煌的第二年。我和大

千是一同離開敦煌的。大千在莫高窟，榆林窟所臨摹的大量壁畫。當時在成都，重慶，都曾展出。這些臨摹的壁畫，現都藏在四川博物館。

大千的人物畫，本來就寫得很好，自到敦煌後，他認爲唐代人物畫那種豪邁，雍容的氣度，是最高藝術。當他臨摹大量壁畫後，他的人物畫風捨棄了原有格調，吸收敦煌藝術的素養，其後期的風格，正是從此而來的。

解放前一年，他到印度，巡禮了印度的一個佛窟，還寄過我一本有關的畫冊，屈指算來，與大千相別已三十四年了。四年前，他曾托人帶來爲我畫的一幅山水。前年我在香港中文大學講學，他聞說我到香港，又托人帶來爲我畫的一幅『落花游魚圖』他送我那幅山水，是久居海外後所創的新格調，他自稱這一畫派爲『潑墨潑彩』。奔放雄健的格調。明朗，鮮麗的色彩，令人爲之耳目一新。我以爲，他如沒有經過數十年藝術實踐，是不可能達到這一雄橫新奇的境界的。

「文化大革命」前，大千曾採集南美的牛耳毛，在日本製了兩枝筆送我。當十年以後我收到這兩枝筆時，心情是難以形容的，我寫下了這樣的詩『十年鳳腕霧雙眸。萬里思牽到雀頭。英氣何堪搖五岳。墨痕無奈舞長矛。蠻箋放浪霞成綺。故服飄搖海狎鷗。休問巴山池上雨。白頭去日苦方遒。』這首詩，後來大千是見到了的。如今是：『休問巴山池上雨，白頭相見已無期！』平生風義，死生契闊，永別了！（謝稚柳先生一九八三年作）

再錄『謝稚柳與敦煌學研究』

藝術大師謝稚柳，不只是書畫鑒定家（作者註：按謝氏爲上海博物館書畫鑒定家）畫畫家，美學理論家，而且也是敦煌學之開創人。他的巨著『敦煌藝術紋錄』像一塊基石，爲敦煌藝術研究打下了基礎，也是研究敦煌藝術與印席佛教藝術關係的權威著

作。一九四一年抗戰時期，張大千先生赴敦煌臨摹壁畫。次年即致書謝氏，邀他也去敦煌共同研究壁畫藝術。翌年春謝氏出川北上，經天水，過蘭州，西渡流沙，到了敦煌。

敦煌石室，始建於秦代，由沙門樂僊畫像造窟。至唐武周聖歷元年（公元六九八）已有一千餘窟。世異時移，兵燹相仍崩毀至多加之靈巖靜域，簡籍不載，往哲無聞，千多年來，鮮為人知。至一九〇七年，英國斯坦因，法國伯希和先後來敦煌，收去許多經卷。從此，敦煌石窟之名才為世人所知。

謝稚柳初到敦煌，藏經已空無所有。所留四百餘窟互相毗連，綿亙可一，二里。惟千壁丹青，彩筆紛華、屹立無恙。謝氏極為興奮，把平時所見明、清及少數宋元，絹、紙上的繪畫與敦煌相比，真如過池沼與江海相比，大有不同，平時所見的前代繪畫在此祇是滄海一粟而已！

敦煌莫高窟坐西朝東，窟內暗淡無光，祇有清晨及上午，借助太陽的光綫才能看清洞內的壁畫。張大千在敦煌着重對壁畫的臨摹。謝氏在敦煌則着重於壁畫的研究。謝氏每天清晨即進窟工作，午後方出，歷時一年，對莫高窟的四百餘窟的內容，諸如洞形塑像，壁畫尺寸大小，位置，壁畫上的發願文，題記，供養人題名都作了詳細的記載，除了莫高窟之外，謝氏對西千佛洞，榆林窟，山峽口等處的壁畫也進行了記錄處理。

一九四三年八月，謝氏結束對畫壁的考察工作，又和張大千結伴還蜀。張大千借寅成都郊區昭覺寺。率門弟子繼續壁畫創作。謝氏則還重慶，埋頭於他的『石室紋錄』的整理。一九四九年謝書成。而經補充修改一九五五年再版改『石室紋錄』為『敦煌藝術紋錄』。

『敦煌藝術紋錄』循着當時的歷史與社會背景，對莫高窟的變遷和盛衰之蹟，進行了研討。諸如：第一對莫高窟的窟形，歷

史，窟形的沿革與演變，第二對畫壁的時代藝術性特色，繼承與發展。第三對供養人的身世經歷，發願文，題記，題名。第四對壁畫色彩的變化壁畫創作過程。第五對未曾有人研究過的西夏繪畫，都作了精確的考證與透辟的辨析。莫高窟壁畫自魏迄宋代有繼作。謝氏在研究中發現：從北魏到唐，中間經隋，短短幾十年，輕輕結束了魏的矯誕的格調，引導了唐的氣度雍容和真實的作風對這種畫風的驟然演變與元魏絕緣，感到如無源之水。直到一九八三年，山西太原發現北齊類歡墓壁畫，已經逃脫了北魏並世的體貌。經謝氏的研究，類歡墓壁畫的流風出於楊子華。莫高窟初唐的畫風則出於閻立本。閻正是從楊而來。隋統一後，北齊的畫家入隋，到初唐發揚光大，至此謝稚柳才解開多年之謎。（作者按：我有一片用紙托後再照相的閻立本式觀音像。莊重華貴富麗堂皇，據此對照，難信我此本確為閻立本之作品。我也據此解了一迷。）

張大千，謝稚柳敦煌之行，臨畫，著述，各有所得。使中國的敦煌學大倡。台灣的謝家孝在『張謝之交』中認為：『張氏果然有成了然於腕，謝氏益精進。著有《敦煌石室記與敦煌藝術紋錄》兩位都有了具體的成績，謝且成為敦煌學的專家。台灣高陽著述的張大千傳『梅丘生死摩耶夢』中也說：最後談到藝術上，也就是繪事的實務與學說上，張大千所獲不如謝稚柳之多。

大千先生逝世後，台灣出版了『張大千先生遺著莫高窟記』。台灣故宮博物院院長秦孝儀在該書跋中寫道：張初作名：『敦煌石室記』。脫稿後成為武進謝稚柳假歸觀覽。謝於三十八年（按即一九四九年）夏出版記錄洞窟內容之作，即名為『敦煌石室記』。蓋綴輯張書而成，其內容雖較張簡略，但兼錄四千佛洞，與榆林諸窟洞號，而張反遲未問世。故四十年來，世人知有謝書，不知有張記。』並說：『部份畫論，亦多沿襲張說。據鄭重先生說：以

上是秦孝儀先生武斷之論，恐是虛構，與史實相去太遠。一九七六年春，鄭先生擬編「謝稚柳年譜」。在搜集資料時，發現《敦煌藝術紋錄》中從一〇一至一五〇窟所記內容太簡單。隨問其故。謝稚柳先生說：當年；大千要整理「莫高窟記」。一〇一至一五〇窟所記爲他借去，故此五十只及憑記憶寫成，故簡略。張大千先生《莫高窟記的自序》亦是謝稚柳代筆擬成。熟悉張善子，張大千昆仲與謝玉岑，謝稚柳兄弟交情的人，對此並不感到奇怪。

一般論敦煌學者，都首推張大千（張爰居士）而不知現在仍在上海的謝稚柳老先生。張謝之交，各對敦煌各有專精，而相契之深，分風劈流之學，各有造詣不能淺其深淺，今試觀我上文所述；一九五三年大千先生以大千八十四歲高齡逝於台北。謝爲文悼之！言切情長，知己之心，學問之道，備言之矣！至於謝氏所著《敦煌藝術紋錄》一書，早已流傳。由此可見謝氏到敦煌寄情之幽。張謝兩氏默契之深，非言語可盡！

張氏昆仲，均出佛門，若爲高僧，可成懷素，懷海。但天必欲借其緣故，使其龍天護持，開化世界。化龍舞鳳，點抹異彩，發其幽光，再加謝氏之贊助，盡其全功，若非因緣時會，其能致乎！

今謝老亦將八十有餘，化龍扶鸞，斯在今日！其《敦煌藝術紋錄》一書年譜，而由鄭重先生執筆編作。但張大千先生遺傳之書，國內尚無人屬筆，亦不敢屬筆也！杜甫詩云：落日心猶壯，秋風病欲蘇，古來存老馬，不心取長途！如謝先生能口吐珠玉仍請鄭重先生執筆，將張大千先生生平大事編成一書，非謝先生則不可爲也！何待鴉鳴樂府？使與《敦煌藝術紋錄》併成一套。片言九鼎合成全璧豈非天造地設哉！用爲贅言佇聽明教！

（完）

（上接第25頁「中國禪宗思想的特色」）

只以默照，實際上看話頭禪應用慧能、定慧等學中的「慧學」，默照禪却應用其中的「定學」，兩家只是方法上的不同。宗杲還說：「世間法即佛法，佛法即世間法」，把兩者統一起來。他又說：「予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等。」「學不至，不是學了學至而用不得，不是學。學不能化物，不是學。學到徹頭處，文亦在其中，武亦在其中，事亦在其中，理亦在其中，忠義孝道乃至治身治人安國安邦之術無有不在其中。」這不是說禪宗刻意忠孝之道嗎？不是的。照禪宗看，如刻意追求什麼，那就必然爲所追求者束縛而不得解脫，所以應一切順乎自然。如果一切順乎自然，那麼「父慈子孝」原來也是天性的自然流露，因此既不必刻意追求，也不必刻意否定。宗杲由此得出結論：「父子天性一而已，若子喪而父不煩惱、不思量；如父喪而子不煩惱、不思量，還得也無？若硬止遏，哭時又不敢哭，思量時又不敢思量，是特欲逆天理，滅天性，揚聲止响，潑油止火耳。」說明人雖在世俗中生活，但並不爲世俗所累，而能超然自得，因此既不可離世間，又可超越世間，這就是禪師們所追求的精神。

綜上所述，可見中國禪宗的中心思想及基本命題是「識心見性」、「見性成佛」。這一「心性問題」正是中國傳統思想所重視的。而我國古代的心性學說的目的，並非要人出家去追求一外在的彼岸世界，而是要人們通過心性的修養，使此岸世界變爲理想的世界。禪宗思想提倡以出世精神做入世事業，符合佛經所說：「唯其心淨則佛土淨，」這是「人間佛教」的理論基礎。而印度佛教却是強調「出世」的，中國禪宗思想衝破了這一局限。並使自己具有這些中華民族的特色。終於使禪宗成爲佛教中國化的產物。

中國佛教四大道場蘊藏的藝術，文化瑰寶

一、四大山和菩薩道場

佛教起源於印度，菩薩各有自己的成道之處。佛教傳入中國後，在漢地附會了四大菩薩顯靈說法的道場，這就是文殊菩薩的道場五台山，普賢菩薩道場峨眉山，觀音菩薩道場普陀山，地藏菩薩道場九華山。這四大山成為四大菩薩的道場，因緣各別。追其緣由如下：

(一) 佛典的記載

如五台山。晉譯《大方廣佛華嚴經》第二十七卷《菩薩住處品》說：「東北方有菩薩住處，名『清涼山』。過去諸菩薩常於中住。彼現有菩薩名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法」。經文指出文殊菩薩住清涼山，但未指明即是五台山。唐譯《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》載世尊告金剛密迹主菩薩言明確指出文殊菩薩住『五頂山』：「我滅度後，於此瞻部洲東北方，有國名大振

樓培敏

(二) 世人觀見菩薩現相

如峨眉山。宋人傳說，古時候有一位採藥的老人蒲翁，在峨眉山上採藥，見到普賢菩薩顯相。宋太祖乾德六年（公元九六八年），嘉州屢湊普賢菩薩顯相，於是差遣內侍張重進前往峨眉山塑造普賢像，成為普賢菩薩聖地。

(三) 集佛典記載和佛教傳說於一體

如普陀山，普陀山原名「白華山」，「梅嶺山」。唐譯《華嚴經·入法界品》說：「於此南方，有山名補怛洛迦，彼有菩薩名現自在，……其西面岩谷之中，泉流螢映，樹林蓊葱，香草柔軟，右旋布地，觀自在菩薩……宣說大慈悲法，令其攝受一切衆生」。《西域記》卷十記載的南印度秣羅距國南濱海與普陀山極相似：「……補怛洛迦山，山徑危險，岩谷傾傾，山頂有池，其水澄如鏡，流出大河，周流繞山二十匝入南海，池側有石天宮，觀自在菩薩往來游舍」。又傳說此地屢現觀音瑞相，遂改山名爲「南海補怛洛迦山」簡稱「普陀山」。人們確信普陀山是觀世音的道場，還在于菩薩顯過靈。據《佛祖統記》和《山志》記載，當年日本國僧人慧鑄，從五台山請得觀音像，經普陀出回國，舟觸礁，慧鑄禱曰：「使我國衆生無緣見佛，當以所向建立精藍」。舟即浮動，至潮音洞下。居民張氏見狀，獻出房舍，築庵奉之，呼「不肯去觀音院」。此乃觀世音道場的開基。

(四) 菩薩示現

如九華山。佛教中的佛，菩薩有兩種，一種是現實的，象文殊菩薩，是佛陀應化時跟隨他的，何名何姓，何時何地人都可稽考；另一種並非真人，而是由佛陀介紹其功德以及教化衆生的因緣。地藏菩薩就是釋迦牟尼爲救度生母，到忉利天宮說法時介紹的。唐永徽四年（公元六五三年），有新羅國（今朝鮮中部）王族金喬覺，號地藏比丘，航海來中國，在九華山結茅苦修。後被當地鄉老諸葛節等發現，見他孤坐石室，以觀音土爲飯食，十分欽佩其苦行精神。在得知他是新羅王子後，感到應盡地主之誼，於是發善心爲之造寺。當時九華山爲閔公所有，建寺要閔公出土地。閔公問地藏比丘要多少地，回答說要一袈裟地，閔公答應了，不料袈裟越扯越大，以致蓋盡九華。金地藏在九華山苦修數十年，

九九歲時跏趺坐化，肉身不腐。後人把金地藏當作地藏菩薩的化身，九華山即成了地藏菩薩的道場。

(五) 賦自然景色以佛國意境

五台、普陀、峨眉、九華四山，或險、或奇、或秀、或幽。四山中，唯普陀山是海島外，其餘三山，五台、峨眉山海拔均在三千米以上，九華主峯海拔也有千米，山勢險要，高出雲表。山腰烟雲縈繞，山上嶙峋挺拔，峯巒起伏，重岩疊翠，山中珍禽奇獸漫步，珍草異花開放，這些美麗的景色是自然的又高於自然，是塵世的又超越塵世，正是佛教追求的清靜淡雅，苦心修煉的意境。傳說佛十大弟子之一的迦旃延描寫佛陀修道的場景就是：「滿鋪着伽悅利藤的花環，這些勝景，悅目娛心。大象的鳴聲，回蕩山谷，這些巉岩叫我歡喜。浮雲蔚藍，燦爛華美，流水清涼，澄澈見底，到處是因陀羅的牧人（瓢虫），這些岩石叫我歡喜。……」當然，並非每天日子都這麼好過，野獸和飢餓時常光顧，內心意念也時有動搖不定，這些都構成對於修道之人最好的考驗。釋迦牟尼就是在「一棵菩提樹下經過日夜苦心思維。終于悟得解脫之道。賦自然景色以佛教意境，朝拜菩薩成道之地，攀登巍峨仙山，「人世囂塵到此疏」，「心與乾坤兮外寬」，從而領悟人生真諦，解脫塵世煩惱。

四大山成爲四大菩薩道場以後，朝拜頂禮者絡繹不絕。自南北朝起，歷代都有擴建，尤以唐、宋、清爲甚。佛事最盛時，梵宇琳宮、大小寺院，五台山有三六〇座之多，普陀山有二〇〇多，峨眉山有百餘。山上寺廟星羅棋布，佛塔摩天，文物薈萃。碧樹紅牆間，飛檐交錯，香烟繞燎。佛殿的鐘磬聲，僧尼的誦經聲從早到晚不絕于耳。敦煌莫高窟第六十一窟至今存有四十多平方米的《五台山圖》，描繪了五代時五台山區寺廟盛況和朝山人馬絡繹的情景。香客的損獻和皇室的資助，四大道場的寺廟建築，

宗教文物，佛教傳說都是中國佛教藝術和文化寶庫中的絢麗瑰寶。

二、廟宇建築瑰寶

四大名山的寺廟，是中國寺廟建築的縮影和集大成者。五台山的佛光寺和南禪寺的建築，被國內外建築學家稱為「千年瑰寶」是我國現存最早的木結構佛殿。佛光寺屢遭地震，最大震級甚至達七級，然仍安然無恙，堪稱古建築的奇跡。

佛光寺始建於北魏，重建於唐大中十一年（公元八五七年）。它的主殿是東大殿，面寬七間，進深四間，面積約六八〇平方米，屋檐高挑，斗拱肥碩，屋脊有高大的琉璃鸞尾。前檐當中五間安有大型板門，兩盡間及兩山後間安置活動窗，以便採光。殿內天花板將樑架分為明袱和草袱。樑枋削嵌規整，結構精巧。檐柱微微向內傾斜，使整座建築更加牢穩。

南禪寺現存建築是唐建中三年（公元七八二年）所建，距今已有一二〇〇年歷史。大殿用檐柱十二根，柱頭上，斗形木塊和曲形拱材層層疊架，製成斗拱，承托着檐柱。它因地處僻靜，幸免於唐代會昌滅法之舉；因寺廟貧寒，烟火冷落而幸免於火災和兵燹之危。

罕見的遼金建築是佛光寺的文殊殿，建於金天會十五年（公元一一三七年），為單檐歇山式屋頂，檐下外間鋪斜拱，猶如怒放的花朵。為擴大殿內空間，屋架採用少見的「人字柱架」。元至正十一年（公元一三五一年），又在殿頂脊中增添琉璃寶塔，兼多代建築藝術於一身，自成一家。

廣濟寺的大雄寶殿是現存不多的元代寺院建築的代表作。它是木結構建築，採用減柱法，後柱比前柱少，既增大了空間，又省料省工，是古建築的創造。

尊勝寺的建築別具園林風貌。上下五層，依山而建。院落之間，或石階相連，或曲徑通幽，半露半藏，「階窮道盡疑無路，門啓洞開又一層」，充滿情趣。

在全山最大的顯通寺寺內，各殿的建築就各有特色。大雄寶殿以大佔先，大殿佔地一畝二分，巍峨雄偉，肅穆莊重。廊柱殿頂，木雕彩繪，富麗堂皇。無樑殿全部用磚石建成，發券起樓，不用寸木。殿頂仿木結構，很有特色。銅殿由青銅鑄造，外觀兩層，實為一室。殿內四壁有銅佛萬尊，極為精緻。此殿是峨眉山妙峯和尚在明代募資鑄造，全國僅三座，峨眉金頂銅殿毀於火災，早已蕩然無存，現存的五台山銅殿更顯珍貴。

五台山的寺廟殿宇，集唐、元、金、明諸代建築於一身，融木、磚、銅結構於一體，是中國佛寺建築史的活標本。

除了五台山，普陀法雨寺的建築也很具特色。法雨寺，亦稱「後寺」，在佛頂山左光熙峯下。明萬歷八年（公元一五八〇年），麻城僧真融從峨眉來，見此峯泉石幽勝，遂結茅其下，稱「海潮庵」。二十二年（公元一五九四年）郡守吳安國改庵稱寺。三十三年（公元一六〇五年）；真融的弟子如壽增建殿宇。次年，命名「護國鎮海禪寺」。康熙三十八年，題額為「天花法雨」，於是改名「法雨禪寺」，沿用迄今。

法雨寺面海傍山，三重殿堂，一進高於一進，瓊樓高峙，殿宇寬敞，氣勢軒昂，屋頂用金黃色的琉璃瓦鋪成，遠望疑是故宮。最近又在殿前新塑「九龍壁」，更增添了京都風味。後殿供奉的觀音坐像，高八·八米，男身。殿頂，圍繞觀音坐像塑有九條騰空欲飛，口含明珠的巨龍，故此殿又稱「九龍殿」。

三、藝術文物珍品

五台山是文殊師利的道場，隋文帝時，曾詔詣於五台台頂各

建一座寺廟，供奉名稱不同的文殊菩薩。在五台台頂，分別建了『望海寺』（東台），『普濟寺』（南台），『法雷寺』（西台），『靈應寺』（北台），『演教寺』（中台），供奉着五尊不同的文殊菩薩像，即「聰明文殊像」、「智慧文殊像」、「獅子吼文殊像」、「無垢文殊像」和「儒童文殊像」。五尊文殊像形如其名，神態自如，形象逼真，為佛寺中供奉文殊像最全、最生動的地方，佛門稱五台頂這五座寺為朝台。五台台頂海拔在二四〇〇——三〇〇〇米之間，山高路險。為免朝山者跋山之苦，後來又建了黛螺頂，內供台頂五尊不同的文殊像，黛螺頂因此而稱為『小朝台』。到五台山朝拜，起碼要到黛螺頂，「不登黛螺頂，不算朝台人」。

五台山的佛教藝術精品還有唐代的壁畫，彩塑以及各代的石刻、繪畫、書法等。

佛光寺中有十五幅壁畫，經專家鑒定，其中十二幅是唐代的。壁畫大都取材佛教故事，筆法流暢，其中的飛天，長袖衣裙隨風飄逸，可與敦煌壁畫媲美，是我國現存木結構建築中唯一的壁畫。彩塑被後人重新繪過，但形體還保留了唐代原作的風貌，雖為佛國偶像，仍有濃厚的人情味。

泥塑是五台山佛像的主要形成，許多寺廟的泥塑有自己藝術上的獨創。創建於唐開元年間（公元七一四——七四一年）的南台金閣寺正殿中，有一尊高達一七·七米的泥塑佛像——千手佛，是五台山第一大佛。這是多種造像藝術混合的產物，傳說是木胚泥塑，但從佛像下部脫泥處看，裏面是銅鑄的；從上部斷臂處看，又是木架批泥塑成，工藝都極高超。圓照寺大殿裏的泥塑五百羅漢，與一般寺廟中排排坐的形態不同，全都立在壁上，表現他們渡海的情景，造型新穎，取景豐富，海空山樹，色彩繽紛，格外生動。

五台山的石刻，各寺均有。古代的以南禪寺，佛光寺為最，近代的則以龍泉寺、南山寺為代表。建於一九二〇至一九二四年

的龍泉寺石碑樓，是一座純白玉石建築，仿木、斗拱重疊，牌樓各部分用多種雕刻手法，有八十九條蛟龍以及花鳥蟲獸，人物花奔，精巧玲瓏，是近代石刻精品。

此外，宋末元初趙子昂夫婦繪的馬和觀音像，明代沈周繪畫的關雲長，明代丁雲鵬在菩提樹葉上繪畫的十八羅漢，清代的濟公瓷像等，都是佛教藝術中不可多得的珍品。尤其是華嚴字塔，更令人叫絕。在長一丈七尺，寬五尺的綾緞上，繪有一座七級佛塔，磚瓦飛檐，排角風鐘，逼真極了。細看，才知是由工筆書寫的小楷字組成，共抄錄了華嚴經八十卷，計六十萬四十三字。它是清康熙年間蘇州居士許德成所出，歷時十二年，是心血化來。

峨眉山萬年寺無樑殿中供奉的普賢菩薩騎六牙白象銅像，是鎮山之寶。這是一尊實心銅像，重六二噸，高七·三米。普賢菩薩頭帶五彩寶冠，手持如意，端坐在白象背上的蓮台上。六牙白象腳踩四個彩色小蓮台。黃銅外塗上逼真的色彩，惟妙惟肖，栩栩如生。相傳這尊像是宋代太平興國五年（公元九八〇年），『白水寺』的高僧茂真奉詔入朝，預言將得皇子，後來果然生下仁宗。皇室於是發願大修寺廟，并用三千兩黃金在成都鑄造了普賢銅像，供奉萬年寺。

峨眉山還有明永樂十三年（公元一四一五年）景德鎮燒製的巨型彩軸瓷佛一尊，高二·四七米。佛跌坐在千葉蓮台上，身綴絕色千葉蓮衣，臉龐肢體色澤白晰，光潔照人。另有明鑄十四層紫銅華嚴塔一座，高七米，塔身刻有整部《華嚴經》和《藥師經》經文，鑄有四七六二餘尊佛像。

這些精湛的藝術品，不僅是佛教，而且是中國文化寶庫中絢麗的瑰寶。

四、佛教傳說妙聞

普陀山是觀音菩薩道場，島上層巒復嶂，山岩峻奇，林木葱蘢，島的四周波濤浩淼，礁石如灘，洞、水相連，東海濱三里許，是一片坦闊軟美，金黃色的沙灘。普陀山周遭屈曲不過百餘里，但島上的洞、石卻附會着美妙的傳說。

在島的中端，有一背面依山，兩側礁石連片，深逾丈餘的洞窟，與海潮日夜相吞吐，水撞擊着洞壁，浪花四濺，聲如洪鐘，雷鳴，稱『潮音洞』。峭岫凹凸的左首石灘，緊靠洞壁處，有一盈尺觀音石刻坐像。傳說只有根器非凡，心靈虔誠的人才能拜見。相傳唐大中元年（公元八四七年）曾有一印度和尚來此，自幡十指，在潮音洞前親見觀音菩薩現身說法，於是就地結茅，遂傳為觀音菩薩顯靈之地。後來的善男信女們，為親見觀音菩薩的瑞相，時有燔指、焚身的。

島的東北首有『梵音洞』。洞兩側峭壁相合如門，高約百米，洞深二百米，屈曲通海。海潮湧入，如虎嘯龍吟，蔚為壯觀。傳說觀音常在此處顯現瑞相，故而命名『梵音洞』。普陀不愧是『縹緲雲飛海上山』，海天相連，洞水相溶，即使晴空萬里，兩洞也是陰沉沉的，海潮拍打着懸崖下的洞谷，別有一番感覺。

相傳海島的西境是善財童子拜參觀音的地方。附近有說法台、臥牛石、二龜聽法石等景緻。世人附會說，觀音菩薩住在普陀山，常來此為衆菩薩說法。說法時，飛禽走獸，島上生靈均靜默而聽，唯此老牛，昏昏而睡，以至說畢，衆生靈皆各自歸去，老牛仍臥於此地。觀音見狀，便施下定身法，使老牛久臥無歸。相反，東海龍王得知觀音菩薩在此說法，便派二員烏龜大將打探情況，並且定下時間，午夜必歸，否則將拒之門外。二員大將先在山腳下聽，後來越聽越感動，漸漸爬上山來，以至忘了歸宮時間，於是索性留下，永世諦聽菩薩說法。說法台下也有一尊盈尺

石刻觀音像，似觀音說法，遠遠望去，惟妙惟肖。這些美妙的傳說，使普陀山處處顯示出佛國情調。

五、佛寺寺名情趣

四大名山景色宜人，都有十景之說，自然奇景和佛教勝景交相輝映，更增添了佛國意味，其中尤以峨眉山為甚。峨眉山上寺廟的命名，就表現了這種情景交融情趣。

峨眉山雄踞於我國四川省盆地西南，屬邛崃山脈，因山勢逶迤，「如螭首峨眉，細而長，美而艷」得名。山的東側懸崖峭壁，山勢峻險，氣勢磅礴；西側山坡平緩，有山水奔騰而下，時而成湍流，時而變小溪，峻美秀麗。李白作詩曰：「蜀國多仙山，峨眉邈難匹」。明末嘉州知府譚鍾岳游峨眉山時，曾探幽索險，歸納了峨眉十景：「聖積晚鐘」、「靈岩疊翠」、「羅峯晴雲」、「雙橋清音」、「白水秋風」、「大坪齊雪」、「洪椿曉雨」、「九老仙府」、「象池夜月」和「金頂祥光」，佛寺因景添趣，景緻因寺增輝，寺廟的命名各有出典。細思，約有如下幾類：

一是因景命名。如清音閣、洪椿坪、仙峯寺。清音閣位於中心嶺下，因嶺下有石如牛心，故原名『牛心寺』。後因山火頻繁，冰雪剝蝕嚴重，寺廟常被毀壞，唐時改為『臥雲寺』。嶺西，黑水奔流直下，嶺東，白水潺潺而過，黑、白兩水匯合於寺下。明洪武初（公元一三八八年）廣濟禪師以「山水有清音」又改臥雲寺為「清音閣」。清音閣前有「接御亭」又稱「樓玉亭」，是清康熙皇帝派遣海清伍格親王向各大寺贈送楹聯經卷時舉行授受儀式之處。此亭立於牛心石上，又名「牛心亭」。亭的左右各有一座石拱橋，分跨黑、白水之上。閣側滿目青翠，亭旁雙橋飛架，橋下兩水飛湍噴雪，聲響悅耳，構成「雙橋清音」的勝景。

洪椿坪是晉代來中國佛教的印度寶掌和尚結茅處，宋始建寺名『千佛庵』，經歷代擴建。清朝隆四十二年（公元一七七八年）毀於火災。乾隆四十七至五十年修復（公元一七八二——一七八五年），因寺院門前有株一五〇〇年的洪椿老樹，改名『洪椿坪』。洪椿坪景緻奇異，夏季清晨，只見雲氣空濛，如烟似霧，霏霏細雨，真是『山行本無雨，空翠濕人衣』。這就是『洪椿曉雨』。

仙峯寺古名『慈延寺』，又名『永延寺』，因寺倚仙峯岩而易名。舊時殿宇為四重，覆以鐵瓦錫板，蔚為壯觀。

二是借意名寺。如洗象池、伏虎寺、雷音寺和金頂。洗象池原名『初喜庵』。清康熙三十八年（公元一六九九年）擴建為寺。寺前有石砌六方池，深廣丈餘。相傳普賢騎象過此，必得為他的坐騎洗浴，故名洗象池。這是以池命寺了。昔人有詩曰：『一月映池池映月，月明池靜寄幽思』，稱『象池夜月』。

伏虎寺位於伏虎嶺下。宋時名神龍堂。後因附近常有虎患，寺僧增建尊勝幢以鎮壓，更名伏虎寺。峨眉山珍貴的紫銅華嚴塔就藏於此寺。

雷音寺在明初稱『觀音堂』。明萬歷元年（公元一五七三年）重修，以佛音說法聲如雷震更今名。山下有『解脫橋』，跨瑜伽河上。

金頂位於峨眉山最高峯，海拔三〇七七米。山上普光殿，始建於晉，唐宋時改稱『光相寺』。明萬歷三十年（公元一六〇二年），妙峯和尚建華藏寺，鑄銅殿，改善光殿為『金頂銅殿』。殿高二十四尺，寬一丈二尺，深與寬等。上為重檐雕甍，還以綉檻鎖窗，中祀普賢法相，旁繞萬佛，門枋空處雕畫雲綫劍閣之險，寶頂涂金，巍峨晃漾，照耀天地，故稱金頂，後因山火和雷擊，屢建屢毀。現存金殿建於一九八五年，為銅筋混凝土和磚石混合結構，用金黃及鐵紅色琉璃瓦覆頂，在陽光下熠熠生輝，保存了峨眉山傳統的建築精華。站在金頂，極目四望，羣山雪峯歷歷在

目。西側，萬丈峭壁，懸崖凌空，俗稱捨身崖。每當風清日朗，下午時分，從捨身崖往下看，便見五彩光環浮於雲際，大不過丈。每個觀看者的身影都能映入環中，但每個人都只能照見自己的身影，虛明若鏡。這就是奇異的佛光。在金燈還可觀見聖燈。午夜時分，羣峯中會出現千百萬點晶瑩閃亮的光點，上下晃動，飄忽不定，燦若明星。這就是『萬盞明燈朝普賢』的明燈。善男信女們把它們比附為菩薩顯現，以目睹為幸。

三是表義稱寺，如報國寺、萬年寺。報國寺原名『會宗堂』，由明光道人創建於明萬歷四十三年（公元一六一五年），是佛、儒、道三教會宗之意，祀奉普賢，廣成子和楚狂陸通侖位。清康熙四十二年（公元一七〇三年），康熙皇玄燁取經中『四報』之意，改寺名為『報國寺』。

萬年寺位於白水旁的觀心嶺下，建於東晉，名普賢寺。唐時，改峨眉山六寺為『三水』、『二雲』（改中鋒寺為集雲寺，牛心寺為臥雲寺，華嚴寺為歸雲寺，黑水寺用故名）時，普賢寺改成『白水寺』。宋代，因皇室出資三千兩黃金造著名的『普賢菩薩騎六牙小白象』銅像，又名『白水普賢寺』。明時，為感佛陀神靈，保佑皇業，勅改『聖壽萬年寺』，簡稱『萬年寺』。秋天，滿目紅楓，有『寒山倒影、白水秋楓』之稱。

峨眉山的寺廟並不富麗堂皇，然卻無比凝重、肅穆，撲實無華的殿堂內莊嚴的鐘磬聲，如佛國傳來的法音，使朝拜者超越塵世而入佛教的清靜無為之境地。佛的威力真是無比。朝拜四大山是佛門弟子的心願。

（完）

優婆塞戒經研習之七



談在家菩薩的殊勝

智 銘

出家菩薩與在家菩薩，應求大智慧、應持戒清淨、應行大乘廣度衆生，二者的任務是一致的。但出家菩薩做這些事比較方便，在家菩薩做這些事，障礙較多，也較難行。而在家菩薩能消除障礙，難行能行，所以至爲殊勝，因此佛陀稱讚在家菩薩說：

「善男子！外道斷欲所得福德，勝於欲界一切衆生所有福德；須陀洹人勝於一切外道異見；斯陀含人勝於一切須陀洹果；阿那含人勝於一切斯陀含果；阿羅漢人勝於一切阿那含果，辟支佛人勝於一切阿羅漢果；在家之人發菩提心，勝於一切辟支佛果。出家之人發菩提心，此不爲難，在家之人發菩提心，是乃名爲不可思議。何以故？在家之人多惡因緣所纏繞故。在家之人發菩提心時，從四天王乃至阿迦尼吒諸天，皆大歡喜，作如是言：我今已得人天之師。」

佛陀的這一段話，是以類比的方式，來說明在家菩薩的殊勝

，地在分別說明於下：

所謂：「外道斷欲所得福德，勝於欲界一切衆生所有福德。」者，是因爲外道「斷欲」的原故。什麼叫「外道」呢？這是站在佛教的立場看其他宗教，凡是信仰佛道者，被稱之爲正道，佛典被稱之爲內典。在佛道之外立道者，統稱之爲外道，外道的經典，被稱之爲外典。

又，佛法是真理的代表，所以佛法被稱之爲正法，而外道所立之法，離於真理，別於佛陀正法，所以被稱之爲邪法。

佛陀住世的當時，外道是很多的，最著名的有六師外道，他們是富蘭那迦葉、末迦梨拘隄梨子、刪闍夜毘羅胝子、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩駄迦旃延、尼犍陀若提子等共有九十六種外道之多。這麼多的外道論說，歸納起來分爲十一宗，每一宗的修爲各不相同，但最主張「斷欲」的有二宗：

其一是衛世師：他們盡避聲色、匿跡山藪、夜絕視聽、遊方乞食。他們的生活行為近於苦行頭陀，所以是斷欲主義者。

其二是宿作論師：他們主張持戒精進、身心受苦。所以也是斷欲主義者。

其他各宗也無不修斷欲來成就道業，所以斷欲幾成為外道共修的德目。「欲」是結縛之本，能斷欲即能去纏解縛，離苦得樂，所以斷欲外道所得的福德，勝過欲界一切衆生所有的福德。

所謂「欲界」者：是指三界中的第一界，這一界中所住的衆生包括六欲天，人道四大洲，無間地獄。這一界為什麼被稱為「欲界」呢？因為住在這一界的衆生有三欲，即睡眠欲、食欲與淫欲。所以居住在欲界的衆生造業多，而修福德者少，因此，外道修斷欲的福德，比欲界衆生所有的福德還要優勝。

所謂「須陀洹人勝於一切外道異見」者，須陀洹是小乘四果中的初果，凡修到須陀洹果的人，不但消極地已斷三界的見惑，而且在積極地修出世間的一切善法，因修善法所成就的善根功德，不但已使他脫凡夫位，而且已入聖道之法流，流入聖人之位了。因此，須陀洹人所得的福德，比一切斷欲的外道持異見者要殊勝。

所謂「斯陀含人勝於一切須陀洹果」者，斯陀含人是小乘四果中的二果，修到了斯陀含果的人，不但已斷欲界的九地思惑中的前六品，尚留餘三品思惑未斷，所以尚要於欲界的人間、天界受生一次，也就是還有一次的生死之苦，因此斯陀含果人所成就

的福德比一切仍在生死流轉中的須陀洹果人要殊勝。

所謂「阿那含人勝於一切斯陀含果」者，阿那含人是小乘四果中的三果。凡修到阿那含果的人，已斷盡欲界九品思惑中所殘留的後三品思惑。見思惑業已盡，所以不再來生欲界了，也就是說欲界的生死他已解脫了，如果還要受生的話，必定生於色界或無色界中。因此阿那含果人所成就的福德，比一切斯陀含果人所得的福德殊勝。

所謂「阿羅漢人勝於一切阿那含果」者，阿羅漢是小乘四果中的極果聖人，他已經從欲界、色界、無色界生死中完全解脫，已斷盡一切見、思二惑，永入涅槃，不再來生三界。因此，阿羅漢果人所成就的福德，比一切阿那含果人所得的福德殊勝。

所謂「辟支佛人勝於一切阿羅漢果」者，辟支佛是初發心時正值佛世，因思惟世間之法而得道。但身出的時候却是無佛世。由於已發心，具有善根，所以性好寂靜，雖無師友之教，却能獨自參修而悟道，所以名為獨覺。又因為觀照內外之緣，內緣是身死落葉，外緣是十二因緣，由緣而覺悟，所以又名之為緣覺。前面的四果阿羅漢人是聞佛陀之法而覺悟，是靠他力的聲聞，而辟支佛是值無佛世而獨覺，所以辟支佛成就的福德比一切阿羅漢果人所得福德殊勝。

所謂「在家之人發菩提心，勝於一切辟支佛果」者，這是因為辟支佛雖在無佛世而獨覺，但他只是自求解脫的小乘人，對衆生的生死則不予顧問。而在家之人，一旦發菩提心，除了自己一向志求於一切智慧以外，並且還要發大願，願一切衆生同證菩提。如「觀經玄義」說：發菩提心的人是「願以此功德，平等施一

切，同發菩提心，往生安樂國。」由於發菩提心的在家人具有如此的大誓願，所以他所成就的福德，比一切只求自度的辟支佛所得的福德殊勝。

較說：
佛陀將在家人發菩提心，與出家人發菩提心，也作了一個比較說：

「出家之人發菩提心，此不為難；在家人發菩提心，是乃名為不可思議。」

這是什麼道理呢？這是因為出家之人，有佛陀之教、有善知識之教、有善友之教，在諸多善因緣環境中修學菩提道，因而發菩提心，這是極為理所當然的平常事，不足為難。但在家人却不一樣，既無佛教，又無大善知識之教，甚至也沒有善友之教，善因緣稀少；相反地却有許多惡因緣，如妻子之淫欲、家人之拖累，事業之經營、惡友之引誘、貪、瞋、癡三毒之相侵，在在都是惡因緣，惡因緣即是障菩提因緣，在這諸多惡因緣環繞之中，却能效菩提心，實為不可思議，這不可思議者，是在家人過去世植就了微妙的發菩提心善根種子，所以雖身處在家的惡因緣之中，仍能發菩提心，這就是不可思議。所以佛陀自己也作如此的解答說：「何以故？在家人多惡因緣纏繞故」。這就是說：在家人於難行之中而能行，是為不可思議。

在家之人，在惡因緣纏繞、難行而能行、不可思議的成就之下，當然會得到讚歎，得什麼人的讚歎呢？那就是：「四天王乃至阿迦尼吒諸天」的歡喜讚歎。

「四天王」者，是指欲界天王帝釋的四大外將天王，原來在

須彌山的豐山腰有一座山，名叫健多羅。這座山有四個山頭，每一山頭各居一位天將為王，各保護一個天下，所以又被稱為護世四天王，他們所居之天也就名之為四王天。他們是東邊的持國天，南邊的增長天，西邊的廣目天，北邊的多聞天。這四天王既然負責維護四天下，現在有在家的衆生，在惡因緣纏繞的環境中發菩提心，當然是都會生歡喜心的。

所謂「阿迦尼吒諸天」者，是指色界的諸天，色界諸天的數目有說共十八天，有說是二十天，有說是二十四天。究竟是多少天，暫不去考證，但「阿迦尼吒」天，是色界所有諸天之中最下面，也是最大的一個天，也就是所謂「色究竟天」。這些諸天的天王，看見欲界有一衆生，在惡因緣纏繞的環境中發菩提心，當然也同樣會生歡喜心的。

這些諸天不但生歡喜心，而且會讚歎說：「我今已得人天之師」，這是因為一個在惡因緣纏繞中發菩提心的在家人，既發菩提心已，必然會修菩提道；既修菩提道已，又必然會成就菩提。一旦成就菩提，不但能自覺、自度，而且要度盡一切衆生。一切衆生者，包括欲界、色界、無色界的三界衆生，即使四天王及色究竟天王也在被度之列，所以諸天衆生，都要尊奉這一發菩提心的在家人為師，由於自己及一切衆生都將被度，解脫生死，所以心生歡喜並加讚歎。

由以上的說明，就可以知道在家人學佛，雖然惡因緣多，但若不被惡因緣所障礙，而能突顯自我，發菩提心、修菩提道、證菩提果，其成就的殊勝，遠超過其他一切修行人。所以在家人不可隨波逐流，更不可自暴自棄。

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

(續上期)

德清持望遠鏡察看，果然看見一組一組的災民分別在割取餓死的屍體之肉，有些災民尚未嘔氣，也被人活活割肉了，幾個人合力捉住了垂死的弱者，另外的人就去刀割其肉，那垂死者哀求慘叫，終不獲免。那些強者有些用火燒熟了屍肉，而另一些却居然生嚥了。

德清看得心驚胆戰，淚水奔流滿面，他戰抖地悲泣道：「菩薩啊！弟子該怎樣做才能挽救這些災民？蒼天啊！中國人爲什麼這樣悲慘？」

德清不忍再看了下去了，他轉向岑春煊懇求道：「岑大人啊！請你派人跟我出去城外施粥吧！再不救，他們就都死光了。」

六十張三刀冷箭

——長篇連載 佛教小說——

岑春煊嘆息道：「法師！現在城內的糧都維持不到幾天了，那有餘糧分給城外呢？你就是出去施粥，也不過是杯水車薪，能救得了誰？只怕你剛出城門就給災民打翻在地了，粥也給搶光了，連你自己也給災民殺了呢！」

德清哭泣道：「他們太可憐哪！如果我身上的肉可供災民一飽，我又何惜？大人，你放我出城去吧！」

岑春煊搖頭道：「法師，你這真乃愚不可及！你就算讓災民吃掉，你又能救他們活幾天呢？你又救得幾人呢？」

天氣越發炎熱，城外的餓屍殘骸越來越發臭了，腐臭隨風吹入城中，令人欲嘔。幾天之後，瘟疫發生了！城外原野遍地都是死屍，奇臭冲天，蒼蠅數以億兆計飛聚屍體，餓鷹野狗任

馮馮

意噬食活人與死屍，從城上望出去，數十萬災民已經倒斃了一大半，屍骸遍山漫野，各地電報也傳來了，陝西山西兩省都受到了瘟疫襲擊。西安城內也紛紛有人倒斃了，人心惶惶，都在撫院前面呼籲叫喊。

慈禧太后召見各王公大臣，她憂心道：「洋兵佔我京畿宮禁，殘殺我子民，談和又未有消息，這裡甘陝突然又鬧大旱飢饉瘟疫，我聞說災民竟至生吃屍肉，我朝災難慘重至此，你們也得想些辦法出來呀！首先總得救濟災民，否則災民作亂攻入西安城內，你我大家也沒命了。」

岑春煊奏曰：「皇太后，微臣前已奉旨在西安城內開設粥廚施粥，今已有八處施粥廚，各地佛寺僧尼均自動出來担任煮粥施粥救災，但西安府庫存糧缺乏，城內百姓軍兵，也最多只可支持十日了，吳永催糧，至今未回，臣實無法賑濟城外各地災民。」

太后泣下道：「莫非這真是天意要滅亡我朝麼？為何災禍連疊而至？聞報如今城外和甘陝各地都因餓死屍首太多，無人掩埋，已經發生瘟疫了！我們坐在這行宮內，束手無策，莫非真是等待滅亡麼？」

岑春煊奏道：「皇太后！這些都是天災劫數，人力難以挽回，微臣竊思，唯有請太后駕臨臥龍寺親禱上蒼，又請德清國師祈禱天降大雪來息災，方得有救。」

太后說：「我理當拜佛懺悔，你所奏請德清和尚祈禱天降大雪消災，也說得不無道理，確實如今無糧無藥，怎能消除瘟疫？也惟有天降大雪來才消得瘟疫了，只是，現在是閏八月，炎夏之際，那得有大雪來呢？」

岑春煊奏曰：「德清國師道行高深，一路隨聖駕來此，為太后皇上唸佛禱安，不是屢有奇驗嗎？微臣深信他必可禱得大雪息災，望太后降旨諭令他祈雪吧！」

太后說：「我也沒別的法子了，只好死馬當作活馬醫罷！你傳我的旨意下去，叫德清法師來，待我問問他。」

德清奉召，跪伏在墀下：「微臣衲子德清參見皇太后。」

太后溫語說：「法師平身罷！我傳你來有事，岑大人推荐你代我祈求天降大雪消除瘟疫，這件事你可做得來呢？」

德清慌忙奏道：「皇太后既有懿旨，微臣自當盡心盡力祈求佛祖菩薩護持保佑，亦深信佛菩薩必會憐憫衆生災民之悲慘疾苦，惟臣本身並無神通法力，只有竭誠祈求而已，成敗當然難以預料。」

太后說：「你盡量去祈求罷，成敗在天，你就是求不來大雪，我也不會降罪於你，我只好怨命罷了！這叫做沒有法子中死裏求生的唯一法子。」

德清謝恩：「既如此，微臣遵旨，即刻返臥龍寺準備，恭請皇太后進香。」

太后說：「你去安排罷，明日我來寺上香。」

太后帶了皇帝親臨臥龍寺上香，諭令德清國師禱雪消除瘟疫，轟動了全西安城內外，太后上了香就回行宮去了。德清和尚奉旨祈雪，他有生以來從未祈過雪，連雨也未祈過，他根本不知道該怎樣做。

東霞長老說：「德清，今天這件差事可真難當了！除了當

日晉朝道安法師祈雨成功獲得朝廷與萬民擁戴，至今千餘年來，更有誰個和尚敢接下祈雪的御差？這份祈雪差使，可說是佛教空前的大事了，你若求得天降大雪，不用說，是大振佛法！若求不到，今後佛教也就完了！你得盡心誠求啊！」

德清說：「長老放心！太后已說過，求不到雪，也不會降罪的。」

東霞長老說：「縱然太后不降罪，我佛教也失盡威靈面子啊！」

德清說：「我也只有竭盡誠心祈求罷了，怎知道天意如何呢？」

東霞說：「你要什麼？可要我領全寺打七相助？」

德清道：「施粥濟厄工作要緊，長老與各法師不必分身來助我了，反正我也沒有把握祈得大雪，不如都由找一人擔當責任罷。」

德清和尚獨自登上岑春煊叫兵丁搭成的露天木台，他就在那台上木板跪下來，向天伏拜，烈日當空，晒着他的頭。

「文殊師利菩薩啊！」他禱求道：「你保佑那千千萬萬災民吧！請讓天降大雪來消除瘟疫罷！」

他竭盡虔誠在木台上跪拜，他閉上了眼睛，淚水滴滴地溢流而出，流滿了他的兩頰，他在那熾熱的大太陽下面，跪着整整一天。

全西安的人都爭看國師祈雪，人們只看見數十尺高台上跪着德清和尚不斷向天膜拜，他的誠心或許也曾感動了一些羣衆

，可是人人都說：「這老和尚不是白拜麼？現在這盛夏大熱天時，天上連雪影都見不到，怎會求得到大雪呢？」

又有那些平素就不信佛的人說道：「八月三伏天，叫老天下大雪？這不是癡人說夢嗎？」

圍觀的人越來越多，七嘴八舌，有嘲有笑，也有諷罵的，那騷擾使德清心中更加不安，他不怕祈雪失敗被人嘲罵，他只擔憂失敗而無以消除瘟疫，個人的榮辱有什麼重要呢？瘟疫蔓延各省造成千千萬萬人民死亡，那才是可怕。

有些觀衆說：「這個老和尚可不作怪？人家道士祈雨也燒紙燒符，敲鈸舞劍唸唸唱唱，這個老和尚什麼也不做，單獨一個跪在台上，閉上眼睛，這算是什麼祈禱嘛？」

又一個說：「還不是混騙的？他在台上閉目打瞌睡罷了！祈什麼雪？」

「瞧他這付樣子又不唱又不唸，又不拜不舞，他祈得到雪？」又有人說：「那麼太陽也會從西邊出來東邊落啦！」

德清和尚覺得自己修定的功夫還是不夠，他聽到那些閒言冷語，他心中還是不安的，是的，定力太不夠了！他忖思道，我一定要攝心，身在騷鬧中也置若罔聞才行，我必須笑罵由他，我必須專心祈禱。

又聽到有人說：「這老和尚祈禱有什麼用呢？世間那裏真有佛菩薩？」

「菩薩是有的。」有人說：「不過這瘟疫是天災呀，菩薩也沒有這麼大力消災呢！」

德清虔念道：「文殊師利菩薩啊！你聽到這些凡愚衆生的愚昧無明之言麼？菩薩啊！賜降威靈吧！好叫衆生從今相信佛法無邊，好叫衆生因信除妄，從今多發菩提心！」

然後他繼續專心祈求，他逐漸能夠摒除那外界的嘲笑喧鬧了。確實若能在喧鬧之中保持靜定，那才是真正的禪定功夫呢！那真是太不容易達到的境界了！

德清和尚並不能一蹴而成地在萬衆喧聲中進入靜定，但是他的確做到逐漸地進入，他先好像聽到那些人聲變爲瀑流奔騰，就像他到過的貴州黃菓樹大瀑布的聲音，只聞瀑布聲而不聞其言語，再漸漸地，他聽到的喧聲變成了好像江河的奔流，他知道它仍然存在，可是那對他已經毫無存在的意義了。他好像一個終年座落在水邊的石頭，淙淙潺潺對他已經是習以爲常，久處而不聞了。

他漸漸進入了「半知覺」的靜定之境，他的心內大放光明，那光明不斷擴展，使他感覺到心胸無比寬濶，無比平靜舒適，他也感覺到頭頂放射着巨大的圓形金色光芒，他感覺到自己金光虛空中飛翔！飛翔！

他的意念仍然不斷地念着文殊師利菩薩和觀世音菩薩，他不斷祈求着他們：「菩薩啊！求你大施大慈大悲降下冰雪消除瘟疫，挽救兆民生靈罷！」

他不知道自己從早跪到了黑夜，他看不見台下四週有御林軍士兵守衛着他，台下四面都豎起了火把，火光照耀着那台上跪着的石雕般的德清和尚，多少人仍然在圍觀，可是夜深時，漸漸都散去了。

子夜，殘月掛在天邊，夜空星光閃閃，那裏有半點雪影？觀衆都失望，全都走光了，守護的衛兵也不耐煩，都坐在台底打瞌睡了。

看來是沒有希望的，的確，這八月裏，怎麼會下雪呢？

然而，到將近拂曉時份，奇蹟出現了！天空開始飄着細小的雪花，沒有人注意到它，那雪花越飄越多，漸漸地，黎明前的天空，滿天都是白影，鵝絨般的大雪片，紛紛飄墜，一切聲音萬籟都變得寂靜無聲了。那大雪悄悄地無聲地飄墜，積堆在城樓簷上，蓋滿了全西安的宮殿和民房頂上，鋪白了大地，把一切樹枝裝點得潔白晶瑩玲瓏！整個西安都變成了白雪晶瑩世界，處處都是琼樓玉宇，不但西安城內外如此，整個陝西、山西、河南地帶都變成了白色的冰雪世界了！

白雪落在德清和尚頭上身上，他却仍然未有知覺，他仍在定中，他知道菩薩已經大顯神通了，他見到金光與雪影閃閃，可是他的身體一些也不感覺到寒冷。

那些衛兵都給凍醒了，大叫起來：「下雪了！啊！真的下大雪了！」

西安全城的人都驚異萬分地跑到外面來仰望這夏天的大雪，捧起那冰凍的白雪。

太后在行宮中步出走廊，伸手接雪：「啊！真的下大雪了！這位德清和尚真的有點道行呢！」就對左右侍者說：「看看有多深雪了？」

李蓮英去量了階上積雪，喜孜孜叫道：「老佛爺！雪有六

七寸深啦！還在下大雪哪！這一回必可撲滅瘟疫了！真乃國家之福！」

太后說：「蓮英，你快傳令下去，我要親到臥龍寺去拜佛還願，兼去拜那德清老和尚！」

太后在岑春煊與象將兵馬保駕之下，乘坐御轎，冒雪來到臥龍寺前。只見那時雪地上已經跪滿了好幾千老百姓在向台上的德清和尚叩拜不停了，多少人流着感動的熱淚。

雪越下越大，在白茫茫的雪影中，德清和尚仍然像雕像般跪在台上，合十閉目，一動也不動，他的頭上彷彿冒着一些蒸氣，他的眉毛上積了雪，他的肩頭也堆了雪，他完全不知道台下萬民在向他的膜拜，更不知道太后已經來到，他仍然在他的定境之中虔誠祈求諸天菩薩降雪！至少需要三五天的天大雪才可撲滅瘟疫呢！他祈求道：「佛菩薩，文殊師利菩薩，觀世音菩薩，請降三五天大雪挽救萬民生靈吧！」

岑春煊要派士兵上台去召喚德清，可是太后阻止道：「岑大人，不要去驚動老法師了！」

太后就站在雪地，向着台上的德清合十拜了三拜，然後悄悄離去。

德清一點兒也不知道太后拜了他，他一點也不知道全西安的百萬軍民都紛紛向天膜拜，那些不信佛的人，也都跪下雪地來拜佛了。

德清不知道萬民圍在台下四週拜他，人人唸着觀音菩薩名號。

「誰說沒有佛菩薩呢？」人們紛紛說。

德清一切都聽不見，一切都看不見，他仍在定中，他心中只有一個永恒的念頭，他祈求着佛菩薩：「文殊師利菩薩啊！觀世音菩薩啊！我們需要更多的大雪，三天到五天的大雪！」

西安居民從未見過那麼大的那麼深的雪，更從未見過三伏天降大雪，現在家家戶戶屋頂上都積了一尺多白雪了，大雪還在不斷降下！

原野上鋪滿了兩三尺的白雪，數百里內，都是漫天大雪！（未完）

出版 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
編輯 余金山
余凌

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, North St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一一六五四

贈閱

佛元二五三五年十二月一日出版
公元一九九一年十二月一日出版

觀音菩薩號圓通十二願誓弘深苦趣迷津
救苦尋聲無刹不現身 佛弟子法友慧應敬繪百福觀音

丙子年十月惠沐拜寫第貳尊白衣大士龍頭開運於紐約神石軒



▲龍天降吉祥 白衣大士

南海觀世音 佛法廣無邊 毫光照大千 有水千江月 無雲萬里天

一九四四年十一月繪於百拾玖尊合掌觀音 汪天友



▲南海觀音